Über Aufgabe und Methode

in den

Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V.

Inaugural-Dissertation

eingereicht der

Philosophischen Fakultät I. Sektion
der Ludwig-Maximilians-Universität München

am 29. April 1902

von

Ernst von Aster.

Berlin.
Druck von Georg Reimer.
1903.

Über Aufgabe und Methode
in den
Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V.

Inaugural-Dissertation

eingereicht der

Philosophischen Fakultät I. Sektion
der Ludwig-Maximilians-Universität München

am 29. April 1902

von

Ernst von Aster.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Berlin.
Druck von Georg Reimer.
1903.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552325_0017

1. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

In der Einleitung der Prolegomena vergleicht Kant gelegentlich die Wissenschaft mit einem Turme, den die menschliche Vernunft erbaue. Dabei aber begegne ihr das Eigentümliche, daß sie bisweilen das aufgeführte Gebäude wieder einreiße, um zu sehen, ob das Fundament desselben auch wohl beschaffen sei.

In diesen Worten hat K. den Ursprung jeder erkenntnistheoretischen Fragestellung angedeutet. Die Erkenntnistheorie zielt jederzeit ab auf eine solche voraussetzungslose Nachprüfung der wissenschaftlichen Ergebnisse, sie will die Antwort geben auf eine solche selbstgeschaffene theoretische Skepsis. Fassen wir diese Skepsis zunächst ganz allgemein so, wie sie der naive Mensch fassen würde, so ließe sie sich in die Frage kleiden: Ist die Welt wirklich so, wie wir sie in der Wissenschaft denken? Diese Frage begegnet indessen bald den in der Geschichte der Philosophie so wohlbekannten Schwierigkeiten. Wenn wir fragen, ob zwei Dinge übereinstimmen, so müssen wir sie vergleichen können. Die Welt aber, wie sie wirklich ist und die Welt, wie wir sie denken, können wir nicht vergleichen, denn soweit wir die Welt, wie sie wirklich ist, kennen, ist sie eben die Welt, wie wir sie denken Wir sprechen hier von zwei Welten, von denen doch nur die eine

für uns eine greifbare Gestalt hat. Von der andern wissen wir nichts, ja wir machen, scheint es danach, schon eine unberechtigte Voraussetzung, wenn wir überhaupt von ihr und von ihrer Existenz reden.

Löst sich nun mit dieser Überlegung die erkenntnistheoretische Frage selbst in Nichts, in ein Hirngespinnst auf? Das würde heißen: Von einer Prüfung der wissenschaftlichen Ergebnisse kann niemals die Rede sein; sie zu verlangen, hat überhaupt keinen Sinn. Diese Folgerung würde natürlich zu weit gehen. Was uns jene Überlegung zeigt, ist nur dies, daß der einzige Maßstab, den wir anlegen können, um die Berechtigung der wissenschaftlichen Ergebnisse zu prüfen, stets im eignen Denken gelegen sein muß. Ob unser Denken in einem bestimmten Fall zu diesem oder zu jenem Ergebnis gelangen muß — das ist eine Frage, die durch jene Überlegung nicht abgewiesen werden kann. Mit anderen Worten: Die erkenntnistheoretische Frage hat einen wohlbegründeten Sinn, wenn sie in die Form gekleidet wird: Müssen wir die Welt so denken, wie wir sie tatsächlich denken?

Stellen wir die beiden Fragen nebeneinander, so können wir mit einem K.'schen Ausdruck sagen: Die erste Frage — Ist die Welt wirklich so, wie wir sie denken? — ist eine transzendente Frage, die eben damit über den Rahmen dessen, was wir beantworten können, hinausgeht. Die zweite Frage — müssen wir die Welt so denken, wie wir sie tatsächlich denken, ist eine transzendentale Frage, und damit eine Frage, die wir beantwortet haben müssen, wenn die Befriedigung, die die Wissenschaft uns gibt, eine vollkommene sein soll.

Unser Denken der Welt gibt sich kund in den Urteilen, die die Wissenschaft fällt. Die Frage der Erkenntnistheorie lautet also spezieller: Müssen wir die Urteile, die die Wissenschaft fällt, rückhalts- und bedingungslos anerkennen? Sind die Tatsachen, auf die sich die Wissenschaft in ihren Urteilen stützt und beruft, so beschaffen, daß sie notwendigerweise zu diesen Urteilen führen? Dafür können wir endlich auch sagen: Sind wir berechtigt, auf Grund jener Tatsachen diese Urteile zu fällen? Denn wenn wir zu einem Urteil auf Grund eines Tatbestandes

berechtigt sind, so heißt dies nichts anders, als: Wenn wir jenen Tatbestand daraufhin ins Auge fassen, so müssen wir das in Rede stehende Urteil bejahen.

2. Die synthetischen Urteile a priori als Gegenstand der erkenntnistheoretischen Frage.

Die Tatsache, daß der letzte Maßstab für die Richtigkeit unserer Urteile in der Notwendigkeit unseres Denkens liegt, ermöglicht zunächst diejenige Art der Prüfung von Urteilen, die wir als den Beweis im gewöhnlichen Sinne des Worts oder als den deduktiven Beweis zu bezeichnen pflegen. Der deduktive Beweis muß, wenn er vollständig sein soll, zurückführen auf eine Definition des Subjekts, er muß bestehen in der Auflösung, in der Analysis des Subjektsbegriffs. Die Urteile, denen gegenüber der deduktive Beweis in Anwendung kommen kann, sind daher „analytische“ Urteile. Der deduktive Beweis beruht, wie die Logik uns zeigt, auf dem Satze des Widerspruchs, d. h. er beruht auf der Tatsache oder, wenn man lieber will, auf dem „Gesetz“, daß wir nicht dasselbe Urteil gleichzeitig für wahr und für falsch erklären können oder daß, was dasselbe besagt, ein und dasselbe Urteil nur entweder wahr oder falsch sein kann.

Dieses Ergebnis der Logik gehört zu denjenigen, die K., ohne sie weiter zu untersuchen, als gegeben hinnimmt. Er nimmt also an, jedermann sei darin mit ihm einverstanden, daß, wenn wir das Urteil a ist b bejahen, wir das Urteil a ist nicht b verneinen müssen. Darum scheiden für ihn die analytischen Sätze von vornherein aus. Sie sind kein Gegenstand der kritischen Erkenntnistheorie, weil bei ihnen jener erkenntnistheoretische Zweifel, von dem zu Anfang die Rede war, nicht mehr möglich, oder, wie wir auch sagen können, weil er bereits durch die Logik gehoben worden ist. Die Kritik hat es zu tun mit den synthetischen, d. h. mit denjenigen Sätzen, die nicht rein auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, die „noch eines Andern bedürfen“.

Dieses „Andre“ kann zunächst in dem Hinweis auf einen vorgefundenen Tatbestand bestehen; genauer gesagt: es kann dieser Hinweis auf einen Tatbestand an und für sich uns zu einem Urteil

veranlassen, berechtigen, nämlich zu demjenigen Urteil, das nichts weiter enthält als die Konstatierung eben dieser vorgefundenen Tatsache. Damit ist eine weitere Klasse von Urteilen ausgeschieden — es sind die „synthetischen Urteile a posteriori", wenn man diesen Ausdruck im strengsten Sinne nimmt. Auch sie bilden kein Objekt der erkenntnistheoretischen Untersuchung. So bleiben denn endlich noch übrig die synthetischen Urteile a priori, d. h. die Urteile, die ein Gesetz der Wirklichkeit aussprechen. Der bloße Hinweis auf eine vorgefundene Tatsache kann uns nicht das Recht geben, ein Gesetz zu behaupten, einen allgemeinen Satz, der nicht nur den vorgefundenen, sondern noch eine Reihe andrer Tatbestände mit umfaßt. Ebensowenig kann die Herleitung aus einem Begriff hier etwas nützen. Trotzdem stellen wir jene Sätze mit dem Anspruch auf notwendige Gültigkeit auf. Hier entsteht also in der Tat die Frage: Liegt hier eine Notwendigkeit unseres Denkens vor, bezw. wie läßt sich diese Notwendigkeit formulieren?

Die Frage kann jedoch noch vereinfacht werden. Die synthetischen Sätze a priori werden von K. charakterisiert als Urteile, die, abgesehen vom Satz des Widerspruchs und von dem Hinweis auf einzelne Erfahrungstatsachen, „noch eines Andern" bedürfen. Damit ist gesagt, daß auch sie zum Teil wenigstens auf dem Satz des Widerspruchs und dem Hinweis auf einzelne Erfahrungstatsachen beruhen. Soweit dies der Fall ist, ist die erkenntnistheoretische Untersuchung nach dem gesagten unnötig. Wenn also ein synthetischer Satz a priori erkenntnistheoretisch untersucht werden soll, so muß es die erste Aufgabe sein, ihn einmal des Charakters als empirischer Einzelerkenntnis zu entkleiden, soweit dies geht und ihn zweitens auf eine so allgemeine Form zu bringen, daß er nicht mehr als Folgerung aus einem allgemeineren Prinzip angesehen werden kann. Ist dies geschehen, so haben wir es mit einem reinen synthetischen Satz a priori zu tun. Die Untersuchung der Kritik kann sich also beschränken auf die Betrachtung der reinen synthetischen Urteile a priori.

K. faßt bekanntlich die ganze Untersuchung der Kritik als eine Beantwortung der Frage auf: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Es lag nicht in meiner Absicht, mit dem

soeben Gesagten den Sinn dieser Frage erschöpfend wiederzugeben; es sollte im vorstehenden nur ein Problem formuliert werden, das in der Kritik zweifellos gestellt und beantwortet wird.

3. K.'s Lösung der gestellten Frage in Betreff der mathematischen Sätze.

Zu den synthetischen Sätzen a priori gehören die mathematischen, im besonderen die geometrischen Urteile. Sie sind synthetisch und a priori, insofern sie gelten nicht für das einzelne vorgefundene geometrische Gebilde, an dem wir sie etwa demonstrieren, sondern für eine unendliche Anzahl von Figuren, die uns durch jenes Gebilde repräsentiert werden. Dabei ist zu beachten, daß die Kritik, wie ausdrücklich gesagt wird, nur die Axiome der Geometrie berücksichtigt — in den Axiomen der Geometrie sind eben, soweit die Mathematik in Frage kommt, die „reinen" synthetischen Sätze a priori enthalten, von denen am Ende des vorigen Abschnitts die Rede war.

Die Untersuchung der geometrischen Sätze liegt bekanntlich der transzendentalen Ästhetik ob. Welche Stellung nimmt K. hier diesen Sätzen gegenüber ein? Die erste Frage, die die Erkenntnistheorie einem synthetischen Urteil a priori gegenüber stellen muß, war, wie wir gesehen haben, die: Liegt hier in der Tat eine Notwendigkeit unseres Denkens vor? Wie beantwortet K. diese Frage in Bezug auf die Axiome der Geometrie?

Da, wo er von der Geometrie ausführlicher spricht, in der „transc. Erörterung" der 2. Auflage, soll die Natur des Raumes, von der vorher die Rede gewesen ist, dazu dienen, Licht auf die Natur der geometrischen Sätze zu werfen. „Geometrie ist eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt" (S. 53 [1]). Mit anderen Worten: wir haben Urteile, in denen wir etwas aussagen über Eigenschaften des Raumes, bezw. der Gebilde im Raum und in denen wir dies tun mit dem „Bewußtsein ihrer Notwendigkeit" (54). Von dieser Tatsache geht K. aus, er nimmt sie als gegeben an und fragt, wie diese Tatsache möglich sei. Die Antwort lautet: Sie ist möglich,

[1]) Ausgabe von Kehrbach.

wenn wir eine „Anschauung a priori“ annehmen. Nur eine Anschauung a priori oder, wie es an anderer Stelle heißt, ein „Vermögen, a priori anzuschauen“, kann es ermöglichen, daß wir mit unsern Urteilen über sinnlich Gegebenes so über das unmittelbar Gegebene hinausgehen, wie es in den mathematischen Sätzen geschieht. Die Anschauung a priori macht allein „die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich“ (S. 54). — Wenn die Anschauung a priori dies leisten soll, so muß das, was sie begreiflich macht, auch wirklich vorhanden sein. Von einem Vermögen, a priori anzuschauen, zu reden, hat nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, daß sich in den geometrischen Sätzen eine entsprechende Gesetzmäßigkeit ausspricht, daß wir also in der Tat berechtigt sind, an der Hand einer geometrischen Figur Sätze für alle Figuren aufzustellen, die uns durch diese eine repräsentiert werden, daß hier wirklich eine solche Notwendigkeit vorliegt. Diese Notwendigkeit festzustellen, ist, wie wir gesehen haben, die erste Aufgabe des Erkenntnistheoretikers, wenn er die Ergebnisse der Wissenschaft der erkenntnistheoretischen Prüfung unterwerfen will. K. entledigt sich dieser Aufgabe hier, wie wir sehen, durch den bloßen Hinweis auf die Tatsache, daß wir auf Grund einmaliger Anschauung jene Sätze mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit aussprechen, durch den Hinweis auf das Bewußtsein von der nötigenden Kraft bestimmter Anschauungsinhalte. „Alle geometrischen Grundsätze werden niemals aus allgemeinen Begriffen . . ., sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet“ (S. 52). Auf Grund dieser Tatsache erschließt K. das Vorhandensein einer Anschauung a priori.

Indessen könnte man hier einen Einwand erheben. Man könnte sagen: Daß es eine Anschauung a priori, ein Vermögen a priori anzuschauen — und zwar ein solches, das sich auf den Raum bezieht — gibt, erklärt das Vorhandensein geometrischer Sätze. Wenn wir also annehmen dürfen, daß es eine Anschauung a priori vom Raume gibt, so dürfen wir uns als berechtigt ansehen, die geometrischen Axiome als das Ergebnis dieser Anschauung a priori anzusprechen, demnach sie für den Ausdruck

einer Notwendigkeit unseres Geistes zu erklären. Daß wir aber zu jener Voraussetzung berechtigt sind, daß es eine Anschauung a priori vom Raume gibt oder geben muß, das hat K. vorher nicht mit Hülfe der geometrischen Sätze, sondern aus anderen Gründen hergeleitet und bewiesen: es ist das Resultat der „metaphysischen Erörterung". Also begnügt sich K., wenn er die Axiome als Ausfluß einer im menschlichen Geiste liegenden Notwendigkeit auffassen will, doch nicht mit dem Hinweis auf die Tatsache der Axiome und ihres eigentümlichen auf der Anschauung basierenden „Beweises", sondern er beruft sich auf andre Gründe.

Dieser Einwand hätte recht, wenn nicht zu jenen Gründen, zu den Beweisgründen in der metaphysischen Erörterung also, wiederum als ein unumgängliches Stück dieselben geometrischen Grundsätze und ihre Herleitung aus der Anschauung gehörten. Um dies zu beweisen, müssen wir uns die Frage vorlegen: Mit welchem Recht darf denn K. behaupten, daß der Raum Anschauung a priori sei, daß er „zur reinen Anschauung gehöre, die a priori im Gemüte stattfindet"? Denn nicht um die Apriorität des Raumes, sondern, wie K. selbst betont, um die anschaulich-apriorische Natur desselben handelt es sich, die letztere macht die Möglichkeit der Geometrie begreiflich.

Den Beweis für diese Behauptung, soweit er hier in Betracht kommt, gibt K. in No. 4 der metaphysischen Erörterung, indem er sich auf zwei Gründe beruft. Der zweite dieser Gründe besteht kurzweg in der Tatsache der geometrischen Sätze, bezw. in der Tatsache, daß diese geometrischen Sätze unmittelbar an der Anschauung demonstrierbar sind. Der erste Grund liegt in der Einheit des Raumes. Weil der Raum einer ist, genauer, weil wir genötigt sind, jeden gegebenen begrenzten Raum als einen Teil des einen, unbegrenzten Raumes aufzufassen, darum ist der Raum Anschauung. Wesentlich identisch damit ist der Abschnitt No. 5, in dem sich K. in ganz entsprechender Weise auf die Unendlichkeit des Raumes bezieht.

Was sind nun diese Behauptungen von der Einheit und von der Unendlichkeit des Raumes — was sind sie für Kant? Sie sind nichts andres, als bestimmte geometrische Axiome — Axiome,

die mit dem Satz, daß jede gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, durchaus auf gleicher Linie stehen. Das ersehen wir aus ausdrücklichen Äußerungen K.s, insbesondere, wenn wir die entsprechende Stelle aus den Zeitargumenten zum Vergleich heranziehen (S. 58). Dort wird von den Axiomen der Zeit gesprochen und als Beispiel dieser Axiome der Satz angeführt, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind mit dem besonderen Bemerken, „so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind". Von diesem Grundsatz wird dann weiter gesagt (S. 59), daß er sich nicht aus einem allgemeinen Begriff herleiten lasse, sondern „in der Anschauung der Zeit unmittelbar enthalten" sei. Demselben Gedanken gibt K. in der Inauguraldissertation Ausdruck, wenn er meint, daß wir den uns anschaulich gegebenen Punkt oder Augenblick niemals anders auffassen können, denn als Grenze im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit.

Aus alledem geht deutlich hervor, daß K. seine Lehre von Raum und Zeit auf die geometrischen Sätze gründet. Der einzige Einwand, den man noch erheben könnte, wäre der: Warum hebt K. die Einheit des Raumes besonders hervor, wenn sie doch für ihn keine andre Bedeutung hat, als die übrigen Axiome? Um dies zu verstehen, muß man bedenken, daß das vierte Raumargument zwei Teile enthält — einen negativen und einen positiven. Der negative besagt, daß der Raum kein diskursiver Begriff ist, daß wir zu ihm nicht auf dem Wege der gewöhnlichen Begriffsbildung, durch ein abstrahierendes Herausheben gemeinsamer Merkmale gelangen. Die Einheit des Raumes ist nun etwas, das diese Möglichkeit sofort abschneidet, darum führt sie K. hier an: Der Raum kann kein diskursiver Begriff sein, weil er keine Allgemeinheit besitzt, weil er nur *einer* ist. Damit ist zunächst aber nur gesagt, was der Raum *nicht* ist. Wenn wir nun aber weiter bedenken, daß die Einheit des Raumes, wie alle Axiome der Geometrie, sich für uns mit Notwendigkeit aus der Anschauung ergibt, so kommen wir zu dem *positiven* Resultat: Der Raum ist Anschauung und zwar Anschauung a priori.

Damit ist zugleich der verschiedentlich gegen K. erhobene

Einwand abgewiesen, K. schließe daraus, daß der Raum kein discursiver Begriff ist, auf seine Herkunft aus der Anschauung.

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so können wir sagen: Die erkenntnistheoretische Frage, ob in den geometrischen Sätzen eine Notwendigkeit unsres Denkens unmittelbar zum Ausdruck kommt, beantwortet sich für K. ohne weiteres bejahend im Hinblick auf eine bestimmte Tatsache, nämlich auf die Tatsache, daß ein in der Anschauung vorgefundenes geometrisches Gebilde sofort uns nötigt, einen Satz zu bejahen, dessen Anspruch auf Gültigkeit sich nicht nur auf dies vorgefundene Gebilde, sondern allgemein auf den Inhalt eines Begriffs, also auf eine unendliche Anzahl solcher Gebilde erstreckt. Der Satz, daß zwei Seiten eines Dreiecks zusammen größer sind als die dritte, wird von uns bewiesen durch den Hinweis auf ein vorgefundenes oder angeschautes Dreieck. Wenn jemand den Satz bezweifeln wollte, so können wir ihn nur auffordern, an einem beliebigen Dreieck die Größe der Seiten zu vergleichen. Wir erwarten, daß er dann seinen Zweifel fallen läßt. Oder, um das vorhin gebrauchte Beispiel noch einmal anzuführen: Der angeschaute Punkt gibt uns die Überzeugung, daß jeder Punkt eine Grenze im unendlichen Raum ist. — Das ist der Sinn der K.schen Behauptung, daß alle geometrischen Axiome auf einer „Anschauung a priori“ beruhen.

4. Die „Denknotwendigkeit“ der Grundsätze des reinen Verstandes in der Kr. d. r. V.

Den mathematischen Lehrsätzen stellt K. die Gesetze der Naturwissenschaft an die Seite. Auch sie sind synthetische Sätze a priori: Synthetisch, insofern sie Gesetze der Wirklichkeit enthalten, a priori, da sie mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit auftreten. Auch hier kann es sich nur darum handeln, die entsprechenden reinen synthetischen Urteile a priori zu behandeln. Die in der Naturwissenschaft vorliegenden einzelnen synthetischen Urteile a priori müssen also zunächst auf solche reinen Sätze zurückgeführt werden. Sie müssen darauf zurückgeführt werden so, daß die Rechtfertigung des reinen synthetischen Urteils zugleich die Rechtfertigung der zugehörigen Einzelurteile

in sich schließt oder daß, anders gesagt, wenn die Notwendigkeit aufgezeigt ist, den in Rede stehenden reinen synthetischen Satz a priori anzuerkennen, eben damit auch die Notwendigkeit gegeben ist, die von ihm abhängigen synthetischen Sätze a priori überhaupt als gültig anzusetzen. Um ein Beispiel zu gebrauchen, so steht in diesem Abhängigkeitsverhältnis das Kausalgesetz und die einzelnen Kausalurteile. Wenn ich behaupten darf, daß unter gleichen Bedingungen in der Natur gleiches geschehe, so darf ich auch — vorbehaltlich der Vollständigkeit meiner Analyse — behaupten, daß sich Marmor und Salzsäure stets zu Kohlensäure verbinden. Kantisch kann man dies so ausdrücken: Durch „das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt", wird das „Wahrnehmungsurteil", daß hier, in einem einzelnen Fall, auf die Vereinigung von Marmor und Salzsäure eine Kohlensäureentwicklung folgte, zu dem synthetischen Urteil a priori oder zu dem „Erfahrungsurteil", daß immer und überall Marmor und Salzsäure Kohlensäure erzeugen (Proleg. S. 76). Das Wahrnehmungsurteil findet seine Rechtfertigung durch den Hinweis auf die vorgefundene Tatsache, das Erfahrungsurteil durch denselben und den Hinweis auf das Kausalgesetz.

Dabei ist es von keiner Bedeutung, ob man das im vorstehenden gebrachte Beispiel eines Erfahrungsurteils als ein notwendiges im strengen Sinn oder nur als ein in hohem Grade wahrscheinliches gelten lassen will. Es wäre ja möglich, daß neue Versuche uns zu der Überzeugung brächten, daß Salzsäure und Marmor nicht zur Erzeugung von Kohlensäure genügten. Darum gilt jedes naturwissenschaftliche Urteil mit dem stillschweigend gemachten Vorbehalt: so lange nicht neue Erfahrungen eine Änderung erfordern. Für die Naturwissenschaft von entscheidender Wichtigkeit aber ist nur dies: daß wir jenes Urteil als ein wahrscheinliches auf Grund der gemachten Erfahrungen aussprechen dürfen und daß wir die Überzeugung hegen können, jene Wahrscheinlichkeit steigere sich notwendigerweise mit der Genauigkeit und Schärfe unserer Beobachtung, mit der Exaktheit, mit der wir in der Feststellung der Tatsachen verfahren. Auf dieser Grund-

lage beruhen alle naturwissenschaftlichen Gesetze; ohne dieselbe wären sie unberechtigte Verallgemeinerungen. Diese Überzeugung gibt uns das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz, können wir schließlich dafür sagen, berechtigt uns zu der Annahme, daß unter Voraussetzung absolut vollständiger Erfahrung für jeden bestimmten Inhalt sich eine notwendige Verknüpfung mit andrem Vorausgehendem müßte finden lassen, deren Vorhandensein sich allen zukünftigen Erfahrungen gegenüber bestätigt. Diese Überzeugung gilt es erkenntnistheoretisch zu stützen, ihre Denknotwendigkeit zu erweisen.

In dem Nachweis dieser Denknotwendigkeit aber verfolgt nun K. einen durchaus andern Weg, als da, wo es sich um die geometrischen Urteile handelte. Dort begnügte er sich mit dem einfachen Hinweis auf die Tatsache der nötigenden Kraft jener geometrischen Gebilde. Er tat das mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß ein andrer Beweis dieser Sätze von vornherein ausgeschlossen sei: es sind apriorische Sätze der Anschauung, Ergebnisse einer Anschauung a priori, also einer solchen, der die nicht weiter zurückführbare, sondern nur zu konstatierende Eigentümlichkeit anhaftet, daß sie uns nicht nur lehrt, was da ist, sondern was in diesem und allen entsprechenden Fällen da sein muß. Die geometrischen Sätze tragen nach K., weil sie synthetische Sätze a priori in der Anschauung sind, das Eigentümliche an sich, daß jeder Zweifel daran, ob es sich hier wirklich um ein nicht zu umgehendes Gesetz unseres Geistes handelt, durch den Hinweis auf die entsprechende Tatsache sofort gehoben wird. Dies drückt K. auch aus, indem er sagt, es sei bei den mathematischen Sätzen nicht möglich, aber auch nicht nötig, „ihre Richtigkeit und apodiktische Gewißheit zu beweisen“ (S. 150), sondern die Aufgabe, die ihnen gegenüber bleibe, sei die, „die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen“.

So verhält es sich nun nach K. mit den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ nicht. Sie enthalten nicht die unmittelbare Evidenz, die den mathematischen Sätzen eigen ist (S. 157). Die Eigenschaft, daß sie „nicht in höheren Erkenntnissen gegründet“ sind, „überhebt sie daher nicht eines Beweises“, eines Beweises,

„ohne den sie gleichwohl den größten Verdacht einer bloß erschlichenen Behauptung auf sich haben würden“ (S. 149, 150).

Es ist zweifellos, daß die Art und Weise, in der diese Trennung der zwei von K. unterschiedenen Kategorien von Grundsätzen hier eingeführt wird, geeignet ist, Bedenken zu erregen. Es ist nicht einzusehen, warum die geometrischen Sätze in minderem Grade eines Beweises bedürftig sein sollten als das Kausalgesetz, denn dieselbe Argumentation, wie bezüglich der ersteren, läßt sich auch bei dem letzteren durchführen. Warum behaupten wir, daß in jedem Dreieck die Summe zweier Seiten größer ist als die dritte? Weil, wenn wir ein Dreieck auf das Längenverhältnis der Seiten hin untersucht haben, wir keinem Dreieck mehr in Gedanken ein andres, als dieses Verhältnis der Seiten zuschreiben können. Und warum behaupten wir, daß auf einen bestimmten Vorgang a ein bestimmter Vorgang b folgen müsse? Weil, wenn wir einmal b auf a haben folgen sehen, wir in Gedanken auf a niemals etwas andres als b folgen lassen können oder, was auf dasselbe hinauskommt, wir eine vorgestellte Folge a c nicht für wirklich halten können, es sei denn, daß ein „Grund“ dafür angenommen werden darf. In der Art, wie uns die beiden Sätze hier entgegentreten, kann also ein Unterschied nicht gefunden werden: Sie gehen beide zurück auf eine tatsächlich erlebte Notwendigkeit; wir haben daher kein Recht, den einen für beweisbedürftiger zu erklären, als den andern. Trotzdem stellt K. diesen Unterschied auf; und er gibt demselben noch in andrer, unzweideutiger Weise Ausdruck. In den Prolegomenen betont er, die mathematischen Sätze seien diejenigen gewesen, die ihm zuerst als ein Bollwerk gegen die Humesche Skepsis erschienen seien. Hätte Hume an die mathematischen Sätze gedacht, so würde er sich von der Unhaltbarkeit seines Prinzips der Gewohnheit überzeugt haben, weil die Notwendigkeit der geometrischen Sätze einer Erklärung aus der Gewohnheit unmittelbar widerspricht. Daraus, wie auch aus andern Stellen ergibt sich, daß K. rücksichtlich des Kausalgesetzes an der Möglichkeit des Humeschen Erklärungsprinzips an und für sich nicht zweifelte, daß er nur durch seinen Beweis der zweiten Analogie die Zurückführung des Kausalgesetzes auf die Ge-

wohnheit gegenstands- und bedeutungslos gemacht zu haben glaubte.

Auch hierin kann indessen eine genügende Rechtfertigung der K.schen Unterscheidung nicht gefunden werden. Wir werden also sagen müssen, daß K. sein Vorgehen in dieser Richtung nicht genügend motiviert.

Und doch, scheint mir, wenn wir den Unterschied, den K. hier macht, sachlich genauer ins Auge fassen, werden wir ihm zugeben müssen, daß hier ein Unterschied vorliegt — ein Unterschied, der, wie ich hinzufügen will, auch die verschiedene Behandlung, die K. den beiden Kategorien von Urteilen angedeihen läßt, bis zu einem gewissen Grade rechtfertigt.

Wenn ich an einem Dreieck die Länge der Seiten einmal betrachtet habe, so weiß ich, daß ich bei keinem Dreieck jemals zu einem andern Resultat kommen kann als zu dem, daß zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte. Wenn ich ein b auf ein a habe folgen sehen, weiß ich dann, daß es niemals vorkommen wird, daß ich einmal auf dasselbe a ein c folgen sehe? Natürlich nicht. Die Wahrnehmung einer einmaligen Folge braucht ja nicht die Wahrnehmung einer ursächlich bedingten Folge zu sein. Es kann sein, daß die Ursache von b nicht a, sonder a + x ist und daß ich dies x bei der erstmaligen Wahrnehmung übersehen habe. Die Bedingung dafür, daß das Kausalgesetz nicht verletzt werde, ist nicht die, daß das x stets wahrgenommen worden sei, wenn b folgen soll, sondern daß es einfach dagewesen sei. Ja noch mehr: Das x kann der menschlichen Wahrnehmung überhaupt entrückt sein, es kann etwas sein, das seiner Natur nach unwahrnehmbar ist. Ein Beispiel aus der chemischen Wissenschaft macht das, was ich meine, vielleicht noch klarer. Das Kausalgesetz fordert, daß die gleichen Bedingungen zum gleichen Resultat führen. Nun kommt es in der Chemie vor, daß bei der Zusammenfügung der gleichen Stoffe in den gleichen Gewichtsverhältnissen zwei verschiedene chemische Verbindungen resultieren. Dann sind die gleichen Bedingungen vorhanden — die gleiche chemische Zusammensetzung —, aber es fehlt das gleiche Resultat, denn die beiden Verbindungen haben verschiedene

Eigenschaften. Dann pflegt sich der Chemiker zu helfen durch die Annahme, daß die molekulare Zusammensetzung, die Anordnung der das Molekül zusammensetzenden Atome eine verschiedene sei. Er fügt also, um die Verschiedenheit der Wirkung zu erklären, eine Bedingung hinzu, aber er fügt sie hinzu in einem Gebiet, das der Wahrnehmung seiner Natur nach verschlossen ist. Die Anordnung der Atome kann nicht wahrgenommen werden.

Das Kausalgesetz besagt also nicht, daß dieselbe Tatsache b immer auf dieselbe wahrgenommene Tatsache a folge, sondern es kümmert sich um das Wahrgenommenwerden überhaupt nicht. Wollten wir das Kausalgesetz als ein solches Gesetz für die Wahrnehmung formulieren, so wäre es kein Gesetz mehr. Es ist ein Gesetz für die Welt der Dinge oder für die Welt des Wirklichen und gilt für das unmittelbar Wahrgenommene nur insoweit, als sich die Welt der Dinge im unmittelbar Wahrgenommenen ausspricht. Nun kann man freilich auch von den mathematischen Sätzen sagen, daß sie für die Wirklichkeit gelten. Ein Dreieck ist ein Stück Wirklichkeit. Aber das Dreieck ist auch ein unmittelbar Gegebenes und wir müssen von den geometrischen Sätzen sagen, daß sie für die Wirklichkeit nur gelten, weil sie für das unmittelbar Gegebene gelten, daß wir sie vom unmittelbar Gegebenen auf die Wirklichkeit übertragen. Daß dem so ist, ersehen wir schon daraus, daß die geometrischen Sätze für das unmittelbar Gegebene auch da gelten und als giltig anerkannt werden, wo diesem unmittelbar Gegebenen kein Stück Wirklichkeit entspricht: in der bloßen Vorstellung. Es macht keinen Unterschied aus, ob ich mir ein Dreieck nur vorstelle oder es wirklich zeichne: im einen wie im andern Fall ist die Summe zweier Seiten größer als die dritte.

Vom unmittelbar Gegebenen muß also die Wirklichkeit unterschieden werden. Sie ist nicht mit dem unmittelbar Gegebenen identisch, sondern sie ist etwas, dessen Beschaffenheit wir auf Grund des unmittelbar Gegebenen erschließen, also, wie wir auch sagen können, etwas, das wir aus dem gegebenen Material herstellen, denkend erschaffen.

Was ergibt sich nun aus alledem? Zunächst jedenfalls das Eine, daß K. in der Tat recht hat, wenn er zwei Arten von synthetischen Sätzen a priori unterscheidet. Wir ersehen auch weiter, daß er diese beiden Arten synthetischer Sätze a priori in durchaus zutreffender Weise charakterisiert: die geometrischen Sätze als synthetische Sätze a priori der Anschauung, denen die „Grundsätze des reinen Verstandes“ gegenüberstehen; erstere haben „intuitive“, letztre „diskursive Gewißheit“ (S. 158), erstere gehen auf „die Anschauung“, letztere auf „das Dasein einer Erscheinung“ (S. 157), wobei freilich die „Erscheinung“ nicht im Sinne des gegebenen Bewußtseinsinhaltes, sondern als „Gegenstand“ zu verstehen ist, wie sie in der transzendentalen Ästhetik definiert wird.

Von den erstgenannten Urteilen wurde im Vorstehenden gesagt, daß sie das unmittelbar Vorgefundene, von den letztren, daß sie die Welt der Dinge betreffen. Daß damit das Wesen, der eigentliche Sinn der K.schen Unterscheidung wiedergegeben ist, ergibt sich noch aus einem besonderen Umstand. Auch die mathematischen Sätze werden von uns, wie wir gesehen haben, gefaßt als Sätze, die die Wirklichkeit treffen, ihre Notwendigkeit als eine Notwendigkeit von Relationen der Dinge, der Wirklichkeit. So weit sie dies sind oder so weit sie in dieser Weise gefaßt werden können, fallen sie nun für K. unter den Begriff der Grundsätze des reinen Verstandes und wird für sie derselbe „Beweis“ gefordert und gegeben, wie für das Kausalgesetz und die diesem verwandten synthetischen Sätze a priori. Der erste Grundsatz des reinen Verstandes (oder, wie es in der 2. Auflage heißt „das Prinzip“ derselben) lautet nämlich: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen“ und von diesem Grundsatz heißt es: „Er ist es allein, der die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht“ (S. 161). Daher gibt er „unserer Erkenntnis a priori große Erweiterung“ — insofern nämlich durch diesen Grundsatz die apriorischen Synthesen der Geometrie zu synthetischen Urteilen a priori über die Dinge werden. Und an andrer Stelle heißt es: „Es gibt reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigentümlich beimessen möchte, darum, weil sie nicht

aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen gezogen sind. . . . Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Gültigkeit, . . . beruht doch immer auf dem reinen Verstande. Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objektive Gültigkeit a priori gründet und die . . . von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen" (S. 157).

Nun ergibt sich aber weiter die Frage: Wie kommt K. dazu, diesen Grundgesetzen der Wirklichkeit gegenüber von einem „Beweis" zu sprechen, bezw. einen solchen zu verlangen? Was soll dieser Beweis und was leistet er? Die Grundsätze sind allgemeinste Gesetze der Wirklichkeit, sie sind nicht in höheren Erkenntnissen gegründet, darum kann es sich, wie K. selbst hervorhebt, nicht um einen „objektiven Beweis" handeln. Der objektive Beweis besteht in der Herleitung eines Urteils aus einem höheren, allgemeineren. Sondern nur dies kann der Sinn des Beweises sein: es soll gezeigt werden, daß wir, um eine Erkenntnis der Dinge, der Wirklichkeit zu gewinnen, nach den Grundsätzen verfahren, an der Hand der Grundsätze vorgehen müssen. Diese Einsicht aber soll systematisch, prinzipiell gewonnen werden, die Grundsätze selbst sollen nicht der Ausgangspunkt, sondern das Endergebnis der Untersuchung sein. Mit andern Worten: K. geht von der Beantwortung der allgemein gestellten Frage aus: Was ist notwendig, damit wir eine Erkenntnis des Wirklichen erlangen? Oder: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit wir sagen können, daß hier oder dort eine Erkenntnis des Wirklichen vorliege? Oder endlich: Welches sind die notwendig vorhandenen Kennzeichen ein Wirklichkeitserkenntnis? Dies drückt K. aus, indem er sagt: Der Beweis muß geschehen „aus den subjektiven Quellen der Erkenntnis eines Gegenstandes überhaupt" (S. 150). Der Gegenstand — das ist eben das Wirkliche. Der Beweis geht also aus von einer allgemein durchgeführten Analyse der Erkenntnis des Wirklichen, vielmehr er besteht seinem wichtigsten Teile nach in dieser Analyse.

Stellen wir nun den Grundsätzen d. r. V. noch einmal die geometrischen oder die synthetischen Sätze a priori der Anschauung,

aber eben nur als auf der Anschauung im K.schen Sinn beruhende Urteile gegenüber, so ergibt sich ein Unterschied in der Behandlung als notwendig: die synthetischen Sätze der Anschauung haben als solche nichts mit der Frage nach der Eigenart und den Bedingungen der Wirklichkeitserkenntnis zu tun. Bei ihnen handelt es sich einfach um die Tatsache, daß gewisse Relationen vorgefundener oder vorgestellter Inhalte uns von vornherein mit dem Charakter der Notwendigkeit, der Ausschließlichkeit, des Nicht-anders-vorgestellt-werden-könnens entgegentreten. Es ist uns unmöglich, zwei sich schneidende Geraden uns vorzustellen oder zu zeichnen so, daß die entstehenden Scheitelwinkel ungleich sind. Dieser Tatsache gegenüber hat nun die Erkenntnistheorie nur noch die Aufgabe, das Gemeinsame, den allgemeinen Charakter aller dieser apriorischen Relationen zu bestimmen. K. seinerseits entledigt sich dieser Aufgabe, indem er die synthetischen Sätze a priori der Anschauung auf die „Formen" der Anschauung, auf Raum und Zeit bezieht und diese Formen als die einzigen Quellen solcher synthetischen Sätze bezeichnet. An dieser Lösung der Aufgabe hat man oft und, wie mir scheint, mit Recht Kritik geübt. Ein doppelter Einwand muß hier erhoben werden. Einmal haben durchaus nicht die synthetischen Sätze a priori der Anschauung alle eine Beziehung auf Raum oder Zeit: Zu ihnen müssen auch die Ähnlichkeits- und Gleichheitsurteile gezählt werden, bei denen nach einer solchen Beziehung vergebens gefragt wird. Ferner aber dürfen wir auch nicht sagen, daß alle mathematischen Urteile auf der Anschauung beruhen oder daß wir sie zunächst als Gesetze für das unmittelbar Vorgefundene aufstellen. Die Dreidimensionalität des Raumes dürfte dem widersprechen. Indessen soll auf diese Einwände später noch einmal zurückgekommen werden.

Schließlich ergibt sich die Frage: Hat K. ein Recht, die Darstellung in den Analogien als einen Beweis zu bezeichnen, im Gegensatz zu der einfachen Anerkennung, die den mathematischen Sätzen zu teil wird? Letzten Endes, werden wir sagen müssen, sind beide Darstellungen nicht prinzipiell verschieden, insofern, als sie sich schließlich beide auf eine unmittelbar erlebte Notwendigkeit stützen und stützen müssen. Inwiefern dies bei den

Analogien der Fall ist, wird sich im folgenden ergeben. Das Besondere aber in der K.schen Auffassung der Analogien liegt darin, daß die Notwendigkeit des Kausalgesetzes z. B. nicht als eine letzte, sondern als eine weiter zurückführbare betrachtet wird. Das Kausalgesetz ist notwendig für die Erkenntnis des Wirklichen, weil etwas andres für dieselbe notwendig ist. Diese Zurückführung gewinnt für K. dadurch an Wert, daß für ihn mit dem Kausalgesetz eine Reihe andrer Gesetze auf gleicher Stufe stehen, die also auf ein gemeinsames Moment zurückgeführt werden. Dieses gemeinsame Moment aber wird nicht, wie bei den mathematischen Sätzen, durch Vergleichung, sondern durch direkte Untersuchung, durch direkte psychologische Analyse gewonnen. Dadurch bekommt der letzte Teil der Untersuchung, der aus dem vorher Gesagten nur die Resultate bezüglich der eigentlichen Grundsätze zieht, in höherem Grade den Charakter und das Aussehen eines Beweises, nämlich eines deduktiven Beweises. Das sind eben die Abschnitte, die als „Beweise“ der einzelnen Grundsätze überschrieben sind.

5. Die Bedingungen zur Erkenntnis des Wirklichen.

Der Schlüssel zum Verständnis des „Beweises“ der Grundsätze muß, wie wir aus sachlichen Gründen sowie aus den Worten Ks. gefolgert haben, in der Antwort auf die Frage liegen: Wann reden wir von einer Erkenntnis des Wirklichen? Oder welches sind die Kennzeichen dieser Erkenntnis? K. bezeichnet das Prinzip des Beweises auch als Prinzip der „Möglichkeit der Erfahrung“. Er identifiziert hier also die Erkenntnis des Wirklichen mit der Erfahrungserkenntnis. In welchem Verhältnis beide Begriffe zueinander stehen, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

„Erkenntnisse bestehen“, wie sich K. einmal ausdrückt, „in der Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt“ (S. 662). Jede Erkenntnis findet ihren Ausdruck in einem Urteil. Im Urteil aber pflegt Subjekt und Prädikat vorhanden und aufeinander bezogen zu sein: Im Subjekt des sprachlich fixierten Urteils haben wir das Objekt oder den Gegenstand, von dem K. hier spricht. Was ist dieses Objekt? Wenn wir von einem Gegenstand alles das fortlassen, von alledem abstrahieren, was wir als Prädikat von

ihm aussagen können, so bleibt uns nichts übrig, als ein „Etwas überhaupt“ (S. 119), aber eben das Etwas, auf das alle jene Prädikate bezogen waren, der Einheitspunkt oder die Einheit der Prädikate. „Objekt ist das, in dessen Begriff ein Mannigfaltiges verbunden ist“ (S. 662).

Das Urteil drückt also eine Verbindung von Vorstellungen aus; aber ist jede Verbindung von Vorstellungen, von Prädikaten ein Urteil? Wir können solche Verbindungen beliebig herstellen. Wüßten wir nun, daß die Objekte, die wir so willkürlich in der Phantasie erdenken, auch jedesmal wirklich existieren, hätten wir mit anderen Worten einen Verstand, der jedesmal das, was er erdenkt, durch sein bloßes Denken auch schafft und ins Leben ruft, einen „intuitiven Verstand“, so würden wir auch eine solche Verbindung als Erkenntnis in Anspruch nehmen können. Aber so ist unser Verstand nicht beschaffen: Bei der beliebigen und willkürlich von uns vorgenommenen Verbindung fehlt die Überzeugung, daß das Objekt, das aus dieser Verbindung hervorgeht, auch existiert, es fehlt damit ein wichtiges Merkmal des Urteils. Wie gewinnen wir diese Überzeugung? Wie gewinnen wir, genauer gesagt, die Möglichkeit, zu entscheiden, ob einer Verbindung von Vorstellungen ein wirklicher Gegenstand entspricht oder nicht? Darauf antwortet K.: Diese Entscheidung ist nur dann möglich, wenn der Gegenstand, bevor wir ihn denken, uns gegeben ist. Und er erläutert dies „Gegebensein“ näher durch die Bestimmung: Gegeben werden kann uns ein Gegenstand nur in der Anschauung, er ist gegeben, sofern er angeschaut ist. Es ergibt sich also daraus, daß für K. die Anschauung das einzige Mittel ist, um die Existenz, die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu konstatieren. Deshalb ist die Anschauung ein unumgängliches Teilstück der Erkenntnis, insofern, als wir uns auf die Anschauung beziehen müssen, um die bloße willkürliche Vereinigung von Vorstellungen vom Urteil, von der Aussage über einen wirklichen Gegenstand, zu unterscheiden. Es erübrigt noch die Frage: Was meint K. mit dem Ausdruck, der Gegenstand werde nur in der Anschauung „gegeben“? Es kann natürlich nicht heißen, der Gegenstand sei ein Anschauungsinhalt, denn es ist ja soeben auseinandergesetzt worden, daß der Gegen-

stand die Einheit der Anschauungsinhalte ist, die wir herstellen. Gegeben im strengen Sinn des Wortes kann K. nur diese Anschauungsinhalte, das Anschauungsmaterial nennen, das uns zum Aufbau der Welt der Dinge dient. Aber dieses Anschauungsmaterial, der einzelne Anschauungsinhalt ist für uns eben ein Stück des Gegenstandes, ein Etwas, das uns auf den Gegenstand hinweist oder dasjenige Etwas, das uns „die wirkliche Gegenwart" des Gegenstandes anzeigt, das uns erlaubt, diese wirkliche Gegenwart zu behaupten. Insofern wird uns nun durch die Anschauungsinhalte der Gegenstand gegeben, als wir dann, wenn wir den Gegenstand im Anschluß an die Anschauungsinhalte, auf sie achtend und durch sie geleitet, herstellen, denkend erschaffen oder prädizieren, wir dem so erhaltenen Gegenstand gegenüber das unmittelbare Bewußtsein haben, daß er nicht etwas von uns Gemachtes sei, sondern etwas „Wirkliches", „Objektives", daß er uns ebenso als „gegeben" gegenübertrete, wie die Anschauungsinhalte selbst. Das Gesagte läßt sich vielleicht am besten durch ein Citat aus der Kritik d. r. V. verdeutlichen: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts andres, als dessen Vorstellung auf Erfahrung beziehen" (S. 154). Die „Vorstellung" ist nach K.schem Sprachgebrauch der Begriff des Gegenstandes oder die Gesamtheit dessen, was wir von ihm aussagen; diese Vorstellung soll auf Erfahrung bezogen werden, d. h. mit andern Worten: Wir sollen uns in der Vorstellung des Gegenstandes, in unserm Urteil über ihn, auf Erfahrung, auf die gegebenen Anschauungsinhalte beziehen, nämlich dann, wenn unser Urteil „objektive Realität" haben soll. Der Ausgangspunkt ist dabei für K. das Gegebensein der Anschauungsinhalte, das unmittelbare Erlebnis also, das die Anschauungsinhalte im Gegensatz zu beliebigen Phantasiegebilden charakterisiert. Dieser Begriff des Gegebenseins ist — eben weil er von diesem Erlebnis hergenommen ist, bei K. gleichbedeutend mit einem andern Begriff, der in der

transzendentalen Ästhetik viel gebraucht wird, dem Begriff der Rezeptivität. Das Erlebnis oder das Gefühl des Gegebenseins ist zugleich das Gefühl unseres rezeptiven Verhaltens.

Die Anschauung ist eine notwendige Voraussetzung der Erkenntnis. Es muß eine Anschauung vorhanden sein, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Aber zu eben diesem Zwecke genügt anderseits das bloße Vorhanden-sein einer Anschauung nicht. Das Urteil enthält ja eine Beziehung des Angeschauten auf einen Gegenstand und die Beziehung kommt nun, wie die Deduktion der Kategorien zeigt, nur zu stande durch die Anwendung bestimmter Begriffe, der Kategorien, bezw. die Erkenntnis kann aufgefaßt werden als die Anwendung dieser Begriffe auf die Anschauungsinhalte oder auf den durch die Anschauungsinhalte gegebenen Gegenstand. Weil also die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Verbindung derselben zu einer als notwendig vorgestellten Einheit, nur durch die Begriffe zustande kommen kann, so stehen diese Begriffe der Anschauung gegenüber als die zweite notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Erkenntnis. Zur Erkenntnis gehören ein gegebenes Anschauungsmaterial und die begriffliche Bearbeitung desselben. Im Gegensatz zur Anschauung ist nun die begriffliche Bearbeitung des Anschauungsmaterials eine spontane Tätigkeit des menschlichen Verstandes. Spontaneität und Rezeptivität wirken also in jedem Erkenntnisakt zusammen. Fassen wir endlich noch einmal das Verhältnis zum Gegenstand ins Auge, so können wir mit K. sagen, daß durch die Anschauung uns der Gegenstand gegeben, durch den Verstand aber „das Vermögen der Begriffe" gedacht werde (S. 47) oder daß wir in der Anschauung uns dem Gegenstand gegenüber rezeptiv, im Verstande dagegen spontan verhalten. Endlich wird vom Gegenstande in etwas mißverständlicher Weise gesagt, daß er, sofern er angeschaut wird, „das Gemüt afiziere" (S. 48). Alle diese Behauptungen können wir nach dem Zusammenhang nur als verschiedene Ausdrucksweisen für ein und dieselbe Tatsache auffassen, für die Tatsache, die ich mich im Vorstehenden möglichst deutlich zu beschreiben bemüht habe.

Wenn K. Anschauung und Verstand „Mittel" oder auch

„Quellen“ der Erkenntnis nennt, so dürfte dieser Ausdruck mit dem Gesagten zur Genüge gerechtfertigt sein. Daneben aber bedient sich K. noch einer anderen Bezeichnung, von der man gemeint hat, daß sie einen Widerspruch in die K.sche Lehre hineintrage. Er nennt Anschauung und Verstand „Arten“ der Erkenntnis. Um zu verstehen, wie K. zu diesem Ausdruck kommt, muß man sich der Doppeldeutigkeit erinnern, der der Terminus „Erkenntnis“ auch im gewöhnlichen Leben unterliegt. Erkenntnis bedeutet für uns einmal das fertige Resultat unseres Erkennens, also das Urteil bezw. das System von Urteilen, die Wissenschaft. Das Wort bedeutet aber zweitens auch unsere Tätigkeit des Erkennens, die Tätigkeit, die auf die Gewinnung eines Urteils abzielt oder dieselbe ermöglicht. Wenn K. das Wort im ersteren Sinn gebraucht, so sind Anschauung und Verstand Quellen der Erkenntnis, d. h. Voraussetzungen, Faktoren, durch deren Zusammenwirken die Erkenntnis, nämlich das Urteil, geschaffen wird. Nimmt man das Wort im zweiten Sinn, so sind sie wohl Arten zu nennen, nämlich Arten der erkennenden Tätigkeit oder derjenigen Tätigkeit des Menschen, die zum Urteil führt. Das sind Anschauung und kategoriales Denken; anschauend und begreifend muß sich der Mensch betätigen, wenn er erkennen will. Dabei ist die Anschauung die „unmittelbare Art der Erkenntnis“ im Gegensatz zum Denken, da das letztere erst der Anschauung bedarf, die letztere dem ersteren voraufgehen muß. — Nun sollen bekanntlich in den beiden Hauptteilen der Kritik erst die Sinnlichkeit und dann der Verstand einer Untersuchung unterworfen werden, aber beide eben in ihrer Eigenschaft als Quellen oder Arten der Erkenntnis in Bezug auf das, was sie für die Erkenntnis leisten.

6. Die transzendentale Ästhetik als Grundlage des Beweises der Analogien. (Die „Formen der Anschauung“.)

Die transzendentale Ästhetik wurde im vorstehenden schon einmal kurz behandelt. Es geschah das mit Rücksicht auf die Erklärung der geometrischen Axiome, die die Ästhetik liefern sollte. Es kann nun keinem Zweifel begegnen, daß mit dieser

Erklärung der Zweck und die Bedeutung der transcendentalen Ästhetik nicht — auch nicht der Hauptsache nach — erschöpft ist. Dafür lassen sich zunächst zwei Gründe anführen: 1. Als Ergebnis der transcendentalen Ästhetik erscheint in der Kritik selbst nicht die Erklärung der geometrischen Axiome, sondern die Lehre von Raum und Zeit[2]). Daß Raum und Zeit Formen der Anschauung sind, soll bewiesen werden, daß die Eigenart der geometrischen Sätze durch diese Eigentümlichkeit von Raum und Zeit ihre Erklärung findet, wird nur nebenbei erwähnt — und zwar in der ersten Auflage sogar nur als ein Abschnitt der (später sog.) metaphysischen Erörterung, also als ein Beweismoment unter andern für die Apriorität und die anschauliche Natur des Raumes; erst in der zweiten Auflage wird dieser Erklärung der Geometrie wenigstens ein besondrer Abschnitt — die transzendentale Erörterung — gewidmet. Und zweitens geht die Lehre von Raum und Zeit fast unverändert aus der Inauguraldissertation vom Jahre 1770 in die Kritik über. 1770 aber existierte das Problem der geometrischen Sätze in dieser Form noch nicht für K. —

Was soll nun die transzendentale Ästhetik oder die Lehre von Raum und Zeit, abgesehen von der Erklärung der geometrischen Axiome? Das habe ich am Schluß des vorigen Abschnitts angedeutet: Die Frage nach den Bedingungen oder nach den Kennzeichen der Erkenntnis des Wirklichen führt auf die Frage nach der Bedeutung der Sinnlichkeit für diese Wirklichkeitserkenntnis. Mit dieser Frage befaßt sich die transzendentale Ästhetik. Da nun jene Frage nach der Erkenntnis des Wirklichen die Voraussetzung für den „Beweis“ der Grundsätze in der Kritik bildet, so erklärt es sich aus dem Gesagten auch, wenn, wie weiterhin gezeigt werden soll, die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik als die wichtigsten Grundlagen in jenen Beweisen wiederkehren. Endlich sei noch auf eins hingewiesen. In den Prolegomenen wird die transzendentale Ästhetik so gut wie ausschließlich als Auflösung der Frage: Wie sind synthetische Sätze a priori der Mathematik möglich? behandelt. Auch dies ist nach dem Gesagten

[2]) Vgl. auch B. Erdmann, Kritizismus.

verständlich, wenn wir bedenken, daß in den Prolegomenen die Beweise der Grundsätze fehlen, bezw. hinsichtlich derselben auf die Kritik verwiesen wird. Diese schärfere Betonung der mathematischen Sätze und der auf sie bezüglichen Seite der transzendentalen Ästhetik dürfte dann von hier aus in die zweite Auflage der Kritik übergegangen sein, in der sie in der schon erwähnten Scheidung in metaphysische und transzendentale Erörterung zum Ausdruck kommt. —

Es soll in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit betrachtet werden in Bezug auf das, was sie für die Erkenntnis des Wirklichen oder „der Gegenstände“ bedeutet und leistet oder, wie wir auch sagen können, sofern und soweit sie uns den Stoff zu unsern Urteilen über die Welt der Dinge liefert. Das drückt K. aus, wenn er davon spricht, daß die Ästhetik die „sinnliche Erkenntnis“ behandle. Nach dem im vorigen Abschnitt gesagten bedarf es kaum noch einer besonderen Verteidigung dieses Ausdrucks. Jede Erkenntnis bedarf selbstverständlich der Verstandestätigkeit, um überhaupt Erkenntnis zu sein. Aber es gibt Urteile oder noch genauer Prädikate in Urteilen, die ihre Definition ohne weiteres durch den Hinweis auf eine Erfahrungstatsache finden. Solche Erkenntnisse werden wir mit mehr Recht sinnliche nennen, als die, bei denen dies nicht der Fall ist. Darum sagt K. in der Inauguraldissertation: „Erkenntnisse heißen sinnlich wegen ihrer Entstehung. Daher bleiben sie sinnlich, so viel auch dabei ein logischer Gebrauch von dem Verstande gemacht wird.“

Noch eine terminologische Bemerkung ist hier anzufügen. Jede Erkenntnis bezieht sich, wie mehrfach bemerkt, auf einen Gegenstand. In der Anschauung wird uns dieser Gegenstand gegeben — dann fühlen wir uns ihm gegenüber passiv, wir lassen ihn auf uns wirken; bezeichnen wir ihn aber als Ursache, als Substanz oder dgl., achten wir auf sein Verhältnis zur Anschauung oder zu andern Gegenständen, so wird der Gegenstand von uns gedacht und wir sind ihm gegenüber spontan tätig, nicht rezeptiv. Den Gegenstand nun, sofern er uns gegeben wird, nennt K. auch den „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung“ — unbestimmt, weil durch die Begriffe eben das

„Bestimmen“ des Gegenstandes — im Urteil — erfolgt. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung wird Erscheinung genannt. Erscheinung ist also, wenigstens in der transzendentalen Ästhetik, nicht das unmittelbar Gegebene, sondern der Gegenstand, aber der Gegenstand, solange er nur als Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis betrachtet wird. Auch die begrifflich bestimmten Gegenstände führen bei K. einen besondern Namen: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phänomena“ (S. 231).

Um zu zeigen, daß er in der transzendentalen Ästhetik nur mit den Prädikaten der Dinge zu tun hat, die auf Grund der Sinnlichkeit von ihnen ausgesagt werden, „sondert“ K. zunächst „alles das von der Vorstellung eines Körpers ab, was nur der Verstand von ihm denkt“ (S. 49). Er abstrahiert also davon, daß der Körper Substanz ist, daß Kräfte von ihm ausgehen u. s. w. Aber auch nicht alle Prädikate, die wir auf Grund der Anschauung von den Dingen aussagen, interessieren ihn, sondern er nimmt zwei von ihnen heraus: Räumliche und zeitliche Ausdehnung. Diese „gehören zur reinen Anschauung, die a priori im Gemüte stattfindet“. Die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik soll es im besonderen sein, nachzuweisen, daß sie eine solche Stellung einnehmen.

Lassen wir zunächst die Frage, was K. mit dieser eigentümlichen Bezeichnung der Faktoren, um die es sich handelt, meint oder meinen kann, bei Seite und wenden wir uns sogleich zu den Argumenten, mit denen er seine Ansicht belegt. Die Lösung jener Frage ist letzten Endes nur aus der Betrachtung dieser Argumente zu gewinnen.

Es sind bekanntlich vier Argumente oder vier besonders hervorzuhebende Eigenschaften des Raumes und der Zeit, die K. anführt und aus denen er seine Schlüsse zieht. Obgleich im Beweis der Grundsätze, um den es sich mir ja vornehmlich handelt, nicht der Raum, sondern die Zeit die ausschlaggebende Rolle spielt, will ich im Folgenden ausgehen vom Raum, da K. ihn ausführlicher behandelt und das vom Raum Gesagte mit leichter Mühe auf die Zeit übertragen werden kann.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden“ (S. 51). Der Raum ist kein empirischer Begriff — mit dieser Bestimmung begnügt sich K. nicht, er fügt genauer hinzu: „der von äußeren Erfahrungen abgezogen“, abstrahiert worden wäre. Wenn wir einen Begriff von der Erfahrung abstrahieren, „erborgen“, so heißt das: Wir finden das, was wir mit dem Begriff meinen, bezeichnen, in der Erfahrung, im unmittelbar Gegebenen vor. Was verneint also das erste Argument? Daß der Raum unmittelbar von uns vorgefunden wird, daß er also Empfindungsinhalt oder Eigenschaft eines solchen ist. Dasselbe drückt K. im dritten Argument in der schon besprochenen Behauptung aus, der Raum sei kein „diskursiver Begriff“. Wollen wir einen modernen Ausdruck dafür einsetzen, so können wir sagen: Er ist kein Wahrnehmungsbegriff, wie „rot“, „Klangfarbe eines Tones“, „Weichheit“ Wahrnehmungsbegriffe sind. Dabei mache ich besonders darauf aufmerksam, daß K. hier nicht von einer zwei- oder selbst dreidimensionalen Ausdehnung des im Gesichtsfeld Gegebenen, sondern von dem Raum spricht, dem einheitlichen Raum, dessen Unendlichkeit im vierten Argument noch besonders hervorgehoben wird. Diesen Raum finden wir nicht vor, sondern was wir vorfinden, das sind unsere Empfindungsinhalte. Von diesen Empfindungsinhalten nehmen wir freilich an, daß sie uns Kunde geben von einer Welt der Dinge, der Wirklichkeit im Raume, im einen, unendlich ausgedehnten Raume, wir fassen sie auf als Eigenschaften, wenn man will als Erscheinungen der Dinge im Raume (wobei freilich das Wort Erscheinung hier nicht im K.schen Sinne gebraucht wird). Als solche Eigenschaften der Dinge, als das, was an den Dingen haftet, nehmen die Empfindungsinhalte nun selbst für uns einen Ort im Raume an. Aber dies ist nicht etwa dahin zu verstehen, daß jeder vorgefundene Empfindungsinhalt ein Merkmal an sich trüge, das ihn unmittelbar als an einem bestimmten Ort im Raume existierend charakterisierte, so, wie er das Merkmal der Farbe oder der Härte an sich trägt. Die Eigenschaft der „äußeren Erscheinung“, daß sie einen bestimmten Ort im Raum einnimmt, ist kein unmittelbar vorgefundenes Merkmal, sondern wir machen das unmittelbar Vor-

gefundene, die Empfindungsinhalte also, dadurch zur „äußeren Erscheinung“, die demnach als solche nichts unmittelbar Vorgefundenes mehr ist, daß wir ihm einen Ort im Raume zuschreiben oder beilegen. Dazu aber muß „die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“ (S. 41) — es hätte keinen Sinn, von einem Ort im Raum zu sprechen, wenn wir nicht den Begriff des Raumes hätten. „Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, vielmehr ist diese äußere Erfahrung“, d. h. die Erfahrung, das Wissen von etwas, das im Raume ist, „erst durch gedachte Vorstellung allererst möglich“.

K. konstatiert in diesem ersten Raumargument die im Grunde für jeden selbstverständliche Tatsache, daß, wenn wir von einem Ding behaupten, daß es im einen, unendlich ausgedehnten Raume sich befinde oder in demselben einen Ort einnehme, wir das, was wir mit dieser Behauptung meinen, nicht so wie eine bestimmte Farbe oder Härte unmittelbar vorfinden können. Darum scheinen mir die Einwände, die man von seiten der empirischen Psychologie gegen das Argument erhoben hat, auf einem Mißverständnis zu beruhen: man hat nämlich gemeint, K. wolle hier, im ersten Argument, einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Merkmalen des Empfindungsinhalts, nämlich zwischen der Farbe eines Inhalts und seiner Ausdehnung im Gesichtsfelde konstruieren.[3]) Ein solcher Unterschied wäre natürlich durch das Gesagte nicht genügend gerechtfertigt. Das Mißverständnis ist augenscheinlich verursacht durch den Terminus „Vorstellung“. Dieser Ausdruck ist für uns gleichbedeutend mit Gedächtnisbild oder Phantasieinhalt. Wenn wir also davon sprechen, daß wir einen Gegenstand als in einem Ort des Raumes befindlich oder daß wir zwei Gegenstände als in verschiedenen Orten „vorstellen“, so denken wir an das, was uns ein sinnlich wahrnehmbares Bild der Gegenstände von ihrer Lokalisierung im Raume erkennen läßt. Diesen Sinn hat aber das Wort Vorstellung bei K. nicht. Einen Gegenstand

[3]) K. kennt tatsächlich einen solchen Unterschied, aber von demselben kann erst viel später die Rede sein, da er erst durch das Vorhandensein der mathematischen Sätze begründet wird.

als diesen oder jenen vorstellen, heißt für K. schlechtweg: von dem Gegenstande dies oder jenes prädizieren. Darum wird in der Inauguraldissertation von dem Vorstellen des seiner Natur nach Unanschaulichen gesprochen und im Anfang der transzendentalen Ästhetik wird das Substanzsein mit zu der Vorstellung eines Körpers gerechnet.

Das zweite Raumargument betont die Notwendigkeit des Raumes. Diese Notwendigkeit wird von K. noch näher bestimmt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“ (S. 51). Der Sinn der Behauptung ist augenscheinlich dieser: Der Raum ist notwendig für die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung. Wir haben den Begriff eines leeren Raumes, eines Raumes ohne Gegenstände, aber wir können niemals den Begriff eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges bilden, ohne ihm in Gedanken auch eine Existenz im Raume anzuweisen.

Man hat gegen K. eingewandt — Herbart z. B. hat diesen Einwand erhoben —, die Notwendigkeit des Raumes für die Dinge enthalte kein besondres Problem, die räumliche Ausdehnung komme den Dingen nicht notwendiger oder nicht in andrer Weise zu, als eine bestimmte Farbe oder Härte. Dies wäre richtig, wenn es sich um die Eigenschaft der Ausdehnung allein handelte, aber es handelt sich um die Existenz im Raume. Dieser Raum ist, wie das erste Argument betont hat, kein Wahrnehmungsbegriff, deshalb kann die Existenz im Raum nicht mit der Härte oder Farbe in Parallele gestellt werden. Mit Recht faßt K. das Ergebnis des zweiten Arguments in den Worten zusammen: Der Raum ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung. Anders gesagt: Die Dinge existieren nur im Raum, sie können ohne den Raum nicht als existierend gedacht werden, die Aufhebung der Existenz des Raumes involviert die Aufhebung der Existenz der Dinge. Aber umgekehrt involviert nicht die Aufhebung der Existenz der Dinge die des Raumes. Der Raum kann als existierend gedacht werden, ohne daß Dinge in ihm sich befinden.

Ein andrer Einwand ist von Stumpf gegen das Argument erhoben worden. Stumpf ist der Meinung,[4]) K. habe hier aussprechen wollen, daß wir zwar eine Fläche ohne Farbe, niemals aber eine Farbe ohne Fläche uns vorstellen können, und er erhob hiergegen berechtigten Einspruch im Namen der Psychologie. Demgegenüber hat schon Cohen[5]) darauf hingewiesen, daß hier in keiner Weise von Farben und Flächen, sondern von den Dingen und dem Raum die Rede ist. Für seine Auffassung berief sich Stumpf[6]) dann auf eine Stelle in der Einleitung zur transzendentalen Ästhetik: „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung“ (S. 49). Ich habe diese Stelle vorhin schon erwähnt. Ihr Zweck scheint mir, wie schon angedeutet, darin zu liegen, daß sie den Leser auf den Inhalt der transzendentalen Ästhetik vorbereitet. K. will dem Leser begreiflich machen, daß er, durch die folgenden Untersuchungen genötigt, die gesamten Prädikate, die wir von Gegenständen auszusagen vermögen, nicht in die zwei Gruppen einzuteilen gedenkt, die er schon erwähnt und gerechtfertigt hat, in solche, die auf Grund des Verstandes und solche, die auf Grund der Sinnlichkeit ausgesagt werden, sondern daß er noch einmal teilen und Prädikate, die einer empirischen von solchen unterscheiden will, die einer „reinen“ Anschauung ihr Dasein verdanken. Das drückt er so aus, daß die „von der Vorstellung des Körpers abgesonderten“ Prädikate in jene drei Gruppen gebracht werden können, von denen die letzte den besonderen Gegenstand der transzendentalen Ästhetik bildet. Ist das der Sinn der angezogenen Stelle, so kann darin jedenfalls nicht, wie Stumpf meint, behauptet sein, daß wir aus einem sinnlichen Anschauungsinhalt beliebig die Farbe weglassen und doch Ausdehnung und Gestalt zurückbehalten könnten und noch weniger

[4]) Ursprung d. Raumvorstellung, S. 19.
[5]) K.s Theorie der Erfahrung, S. 105.
[6]) Erkenntnistheorie u. Psychologie.

kann daraus geschlossen werden, daß das zweite Raumargument diesen Inhalt habe.

Ich bin auf diese beiden ersten Raumargumente und die Einwände, die gegen dieselben erhoben werden, etwas näher eingegangen, um zu zeigen, daß es sich in der transzendentalen Ästhetik zunächst, soweit diese ersten beiden Argumente in Betracht kommen, nicht um den Wahrnehmungsinhalt und das Merkmal des Ausgedehntseins im Gesichts- oder Tastfelde, sondern um den Raum und die Existenz im Raum handelt. Der Raum aber ist kein Wahrnehmungsinhalt. Dazu kommt noch ein Moment. Im zweiten Argument gebraucht K. zum erstenmal den Ausdruck, der Raum sei a priori. Er faßt in diesem Ausdruck den Inhalt des ersten und zweiten Arguments zusammen; daß der Raum a priori ist, folgt einmal daraus, daß er kein Empfindungsinhalt ist und dann aus seiner Notwendigkeit. „Der Raum ist a priori" heißt zunächst: Er stammt aus uns, wir finden ihn nicht vor, sondern wir legen ihn in die Dinge hinein. Aber wir tun dies nicht beliebig, sondern wir sind dazu genötigt, mit anderen Worten: der Raum ist kein willkürliches Erzeugnis unserer Phantasie, sondern ein allgemein gültiges und notwendiges Produkt unserer geistigen Tätigkeit. Diese Apriorität stellt zunächst den Raum genau in gleiche Linie mit den Kategorien: Der Begriff der Ursache ist a priori, weil wir das Verursachtsein nicht in der Erfahrung vorfinden und gleichwohl genötigt sind, zu behaupten, daß es so etwas wie Ursache-sein in der Welt der Dinge gibt.

Nun drängt sich hier jedoch ein Einwand auf. Wenn doch der Raum kein Wahrnehmungsinhalt ist, wenn er die Eigenschaft der Apriorität mit den Kategorien teilt, wie kommt K. dann dazu, ihn in der transzendentalen Ästhetik abzuhandeln? In der transzendentalen Ästhetik sollen ja diejenigen Prädikate der Dinge behandelt werden, die ihnen zukommen, weil und sofern sie Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind. Was hat nun der Raum mit der sinnlichen Wahrnehmung zu tun, wenn sich doch K. in den ersten Argumenten möglichst bemüht, ihn in die Nähe der Kategorien zu rücken? Darauf gibt das dritte (in der ersten Auflage vierte) Raumargument die Antwort: Der Raum ist a priori,

aber er unterscheidet sich von den Kategorien dadurch, daß er Anschauung a priori ist.

Von diesem dritten Raumargument habe ich weiter oben schon gesprochen. Ich habe dort zu zeigen versucht, daß die Behauptung K.s, der Raum sei Anschauung, sich letzten Endes auf einen bestimmten Grund stützt: auf die Tatsache der geometrischen Sätze. Ich erinnere kurz an das dort Gesagte. Die geometrischen Sätze enthalten Tatsachen, die von uns auf Grund der Anschauung und zwar mit dem unmittelbaren Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, mit dem Charakter der Apriorität, erkannt werden. Sie sind also Ergebnisse einer Anschauung a priori. „So werden alle geometrischen Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet“ (S. 52).

In welcher Beziehung steht nun der Raum zu dieser Anschauung a priori? Wenn wir bedenken, in einem wie weiten Sinn K. den Begriff der geometrischen Axiome nimmt, so werden wir auf diese Frage nur antworten können: Alles, was wir überhaupt vom Raume wissen, alle Eigenschaften, die wir ihm beilegen können, sind das Resultat einer solchen Anschauung a priori. Z. B.: Wir behaupten, der Raum sei ein einheitliches Ganzes, das sich ins Unendliche erstreckt. Worauf stützen wir uns in diesem Satz? Auf die Tatsache, daß jeder empirisch gegebene begrenzte Raum sich uns sofort in der Anschauung zu erkennen gibt als Teil eines Ganzen, in dem er enthalten ist oder auf die Möglichkeit, diesen begrenzten Raum in Gedanken ins Unbegrenzte zu vergrößern, oder endlich, wie K. es ausdrückt, auf „die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“ (S. 53). Alles dies sind Ausdrücke für einen bestimmten synthetischen Satz a priori in der Anschauung. Oder wir bezeichnen den Raum als eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit. Warum? Weil es in der Anschauung einen synthetischen Satz a priori gibt, daß wir in einem Punkte nicht mehr als drei Linien ziehen können, die aufeinander senkrecht stehen.

In den Prolegomenen beruft sich K. noch auf ein besonderes Beispiel auf geometrischem Gebiete: Die Verschiedenheit gewisser sphärischer Figuren, die Unmöglichkeit, sie zur Deckung zu bringen, kann nur auf Grund einer Anschauung a priori behauptet werden. Solange wir die Figuren nur ihrem Begriffe nach, also dem, was der Verstand von ihnen aussagt, betrachten, können wir nur sagen, daß sie identisch, müßten wir also auch folgern, daß sie vertauschbar sind. Die Anschauung überzeugt uns vom Gegenteil, sie überzeugt uns von der Unmöglichkeit, eine solche Vertauschung auszuführen. So ist auch der für den Raum charakteristische Unterschied der rechten und linken Seite ein Ergebnis der Anschauung a priori. Und schließlich lehren uns die einzelnen Sätze der Geometrie auch nichts anderes, als eben Eigenschaften des Raumes kennen, denn es sind Sätze, die für die Raumformen, für die Gebilde im Raum als solche gelten. „Geometrie ist eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt".

Genau entsprechendes gilt von der Zeit. Bei den Axiomen von der Zeit kommt im wesentlichen die Behauptung in Betracht, daß die Zeit nur eine Dimension hat, in der Form des entsprechenden synthetischen Satzes a priori in der Anschauung ausgedrückt, daß alle Ereignisse entweder zugleich oder nacheinander sind. Dazu kommt die Unendlichkeit der Zeit. Auch diese Grundsätze gelten auf Grund der Anschauung, wenn auch nicht der äußern; sie sind „in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten" (S. 59).

Stellen wir nun die Frage, die K. am Beginn der transzendentalen Ästhetik stellt, die grundlegende Frage: Was sind nun Raum und Zeit?, so können wir mit einer kleinen Veränderung des K.schen Wortlauts sagen: es sind Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge, und zwar solche, die zugleich als Ergebnisse einer Anschauung a priori, als Ausdruck einer unserer Anschauung immanenten Gesetzmäßigkeit zu betrachten sind. Für diese Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge aber hatte sich zugleich in den ersten beiden Raumargumenten die eigentümliche Tatsache ergeben, daß es sich hier um notwendige, nicht zu umgehende

Verhältnisse oder Bestimmungen der Dinge handelt, um etwas, das wir nicht umhin können, den Dingen jederzeit zuzusprechen. Dies drückte K. auch so aus, daß er Raum und Zeit Formen der Dinge nannte. Dieser Ausdruck wird näher erläutert durch eine Definition der Inauguraldissertation. Form oder formales Prinzip heißt es dort, soll das genannt werden, das den Grund des allgemeinen Zusammenhangs enthält, durch den alle Dinge und ihre Zustände zu demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt.[7]) Der Raum ist Form der Welt der Dinge, insofern er ein einheitliches Ganzes ist, das die Dinge in sich befaßt. Und ebenso steht es mit der Zeit.[8]) Aber Raum und Zeit werden jetzt, am Schluß der transzendentalen Ästhetik, genauer bezeichnet als Formen der Rezeptivität oder als Formen der Anschauung, weil Raum und Zeit etwas sind, das wir nur kennen lernen aus der Anschauung, weil die Worte Raum und Zeit erst ihren Sinn bekommen durch die Anschauung, weil diese Formen der Welt der Dinge, wie wir sie kennen, aus der Gesetzmäßigkeit unserer Anschauung herstammen.

Die transzendentale Ästhetik sollte, wie erinnerlich, die Sinnlichkeit untersuchen insofern, als sie uns den Stoff zur Erkenntnis der Wirklichkeit, zur Erkenntnis der Dinge liefert. Sie sollte dies tun im Hinblick auf die Beantwortung der allgemeineren Frage, von der vorher die Rede gewesen ist, der Frage: Welches sind die Kennzeichen einer Erkenntnis des Wirklichen; welches sind die Eigenschaften, die der Erkenntnis der Wirklichkeit, der Erkenntnis wirklicher Dinge, als solcher, notwendigerweise, also vor jeder speziellen, einzelnen Erkenntnis, „a priori“ zukommen? Diese Frage ist durch die geführte Untersuchung in einer bestimmten

---

[7]) Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinet ad idem totum, quod dicitur mundus.

[8]) Hinzuzufügen ist, daß mit jener Stelle in der In.-Diss. auch die Kritik durchaus übereinstimmt, wenn sie Raum und Zeit als Formen der Erscheinungen bezeichnet, da, wie oben schon bemerkt, mit der Erscheinung nicht das unmittelbar Gegebene, sondern der „Gegenstand“ der sinnlichen Anschauung gemeint ist.

Richtung beantwortet: Allen Gegenständen, die wir erkennend beurteilen und denen wir also auch Wirklichkeit zuschreiben, müssen wir von vornherein zwei Eigenschaften beilegen, mit denen also auch alle andern Prädikate dieser Dinge sich im Einklang befinden müssen, nämlich räumliche und zeitliche Lokalisation. Wir sind dazu genötigt einmal durch die Tatsache, daß zu jeder Erkenntnis als unumgängliches Hülfsmittel die Anschauung gehört und zweitens durch die unsrer Anschauung innewohnende Gesetzmäßigkeit. Gerade mit Rücksicht auf diese seine Herkunft erfährt nun freilich das gewonnene Resultat eine Einschränkung, von der im folgenden Abschnitt die Rede sein soll.

Bevor ich jedoch hierzu übergehe, ist es vielleicht zum Zwecke der Abwehr von Mißverständnissen am Platze, noch kurz eine mögliche Frage zu beantworten. Ich habe darzulegen versucht, daß der eigentliche Gegenstand der transzendentalen Ästhetik der Raum ist und ich habe dabei vom Raume die räumliche Ausdehnung oder die Gestalt, dieses bestimmte vorgefundene Merkmal von Wahrnehmungsinhalten im Tast- oder Gesichtsfelde unterschieden. Anderseits ist es zweifellos, daß auch dieser Faktoren der Wahrnehmung in der transzendentalen Ästhetik ausdrücklich Erwähnung getan wird. Welche Rolle spielen dieselben in der Erörterung von Raum und Zeit? Diese Frage ist nicht schwer zu beantworten. Im gegebenen Gesichtsbild unterscheidet K., wie wir es auch tun, die zwei Momente der Farbe und der Form. Diese unterscheiden sich für ihn dadurch, daß wir imstande sind, das letzte, die Form, in der Anschauung unmittelbar synthetisch und a priori zu beurteilen: der Anblick der Form gibt uns jene Urteile, durch die wir zur Kenntnis des Raumes gelangen. Über die Farbe können wir dagegen nach K. niemals ein synthetisches Urteil a priori in der Anschauung fällen. Darum gebraucht er den Ausdruck: „Aus der empirischen Anschauung“ eines Gegenstandes „gehören“ Ausdehnung und Gestalt „zur reinen Anschauung“, Farbe, Härte u. s. w. dagegen nur „zur Empfindung“.

7. Wirklichkeitserkenntnis und Erfahrung.

Wenn wir über ein Ding auf Grund der sinnlichen Anschauung ein Urteil fällen, so schließt dieses Urteil das andere ein oder setzt es voraus, daß dieses Ding in Raum und Zeit existiere. Wir können nicht ein solches Urteil vollziehen, ohne dabei auch das letztere zu bejahen. Aber diese Bestimmung hat ihre Kehrseite. Wollte ich einmal zusehen, welche Prädikate ich einem Dinge zuschreiben kann, ohne dabei auf die Anschauung in irgend einer Weise Rücksicht zu nehmen, so würden räumliche und zeitliche Beziehungen sich nicht unter diesen Prädikaten befinden. Oder anders gesagt: Wenn ich ein Ding ins Auge fasse und dabei von allem absehe, was mir von dem Dinge anschaulich gegeben ist oder gegeben werden kann, so muß ich auch von seiner Zugehörigkeit zum Raume und zur Zeit abstrahieren. Oder endlich: Wenn ich mir einen Gegenstand erdenke, der seiner Natur nach unanschaulich ist, so darf ich ihm keinen Ort in Raum und Zeit anweisen. Alles das kann ich tun, ich kann mir einen Gegenstand erdenken, der seiner Natur nach der Anschauung entzogen ist, ich kann ausdrücklich von einem Gegenstand alles das fortlassen, was ich von ihm auf Grund der Anschauung weiß und aussagen kann. K. hat selbst von dieser Abstraktionsfähigkeit Gebrauch gemacht, wenn er das, was der reine Verstand von einem Gegenstande sagt, von dem „absondert", was wir durch die Empfindung von ihm wissen. Diesem Ergebnis der transzendentalen Ästhetik gibt K. in den Prolegomenen durch die Worte Ausdruck: Die Gegenstände in Raum und Zeit „sind nicht Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde." (S. 64.)

Nun betont aber K. schon in der transzendentalen Ästhetik und von da an zieht sich diese Bemerkung durch die ganze Kritik hindurch, daß eine Erkenntnis eines Gegenstandes, ohne daß derselbe uns gegeben wird, also ohne Anschauung, unmöglich ist. Ein Grund, den K. geltend macht, wurde hierfür schon angeführt. Die Existenz eines Gegenstandes zu konstatieren ist uns nur möglich, wenn wir uns auf eine gegebene Anschauung beziehen. Aber noch auf einem einfacheren Wege gelangt K. zu demselben Resultat. Was können wir denn von irgend einem Gegenstande aus reinem

Verstande aussagen? Daß er Substanz, daß er Ursache sei, daß diese Kategorien auf ihn Anwendung finden können. Aber ist damit eine Erkenntnis eines Dinges gewonnen, wenn ich von ihm sage, daß es Ursache oder selbst verursacht sei? Eine Erkenntnis liegt erst vor, wenn ich sagen kann, daß diese oder jene zwei bestimmten Ereignisse im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, jener Satz aber ist, wie K. sich ausdrückt, nur die „Form zu einer Erkenntnis". Und wenn ich einen Gegenstand „Substanz" nenne, so ist damit zunächst nur gesagt, daß ich auf diesen Gegenstand als Subjekt irgend welche Prädikate beziehen kann; eine Erkenntnis habe ich erst gewonnen, wenn ich nun wirklich ein Prädikat von ihm aussage. Die Kategorien allein können den Gegenstand zwar denken, aber nur mit Zuhilfenahme der Anschauung können sie ihn, wie K. sich ausdrückt, „bestimmen". (S. 670.)

K. war nicht immer dieser Meinung: In der Inauguraldissertation stand er vielmehr auf dem Standpunkt, daß eine Erkenntnis von Gegenständen ohne jede Rücksichtnahme auf sinnlich gegebenes nur durch die Kategorien möglich sei. Hier hatte es daher für ihn einen Sinn, der „sinnlichen" Erkenntnis eine Erkenntnis von Dingen aus reiner Vernunft oder eine Erkenntnis der Dinge, „wie sie an sich sind", gegenüberzustellen, vom mundus sensibilis einen mundus intelligibilis zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist nun bekanntlich in die Kritik übergegangen, ohne daß die Voraussetzungen der Inauguraldissertation dieselben geblieben wären: K. hat inzwischen die Überzeugung gewonnen, daß die „Dinge", von denen die Wissenschaft spricht, nichts anderes sind als die notwendigen Zusammenhänge anschaulich, also sinnlich gegebener Qualitäten. Wie kann K. trotzdem in der Kritik von Dingen an sich im Gegensatze zur „Erscheinung" sprechen? Wenn das „Ding" nur der Ausdruck für den notwendigen Zusammenhang gegebener Inhalte ist, wie kann dann noch von einem Ding an sich, d. h. von einem Ding abgesehen von allem sinnlich gegebenen gesprochen werden? Es scheint, daß dieser Begriff des „Noumenon" einen Widerspruch in sich enthält. Diesem Widerspruch entgeht K. durch eine schärfere Unterscheidung, die wiederum auf die transzendentale Ästhetik zurückführt.

Der Gegenstand muß gegeben sein, ehe er gedacht und damit erkannt werden kann, das erkennende Wesen muß, um zu einer Erkenntnis zu gelangen, von einem gegebenen Material ausgehen und auf dieses Material die Begriffe anwenden, weil sonst das Urteil keine Erkenntnis, sondern nur die Form zu einer solchen ist. Eine Erkenntnis, die ohne gegebenes Material, also ohne Anschauung zu stande gekommen wäre, wäre eine Undenkbarkeit, ein Widerspruch. Nun fährt K. aber fort: „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen.“ Und ferner: „Alles Denken muß sich ... auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andre Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“ Was nun die Sinnlichkeit angeht, so ist sie charakterisiert durch die Formen der Anschauung, sie ist diejenige Anschauung, der diese Formen eigen sind oder die Gesetzmäßigkeit innewohnt, von der in der transzendentalen Ästhetik die Rede ist, anders gesagt, sie ist diejenige Anschauung, die dem erkennenden Geiste a priori die eigentümliche Beschränkung auferlegt, daß die Gegenstände, deren Erkenntnis er durch das sinnliche Anschauungsmaterial gewinnen will, in Raum und Zeit sein müssen. Diese Eigentümlichkeit und damit zugleich die Beschränkung des Gegebenseins von Gegenständen auf die sinnliche Anschauung wird nun ausdrücklich von K. als eine solche bezeichnet, die für unsern Intellekt typisch, charakteristisch, notwendig ist, sie bezeichnet unsre Art der Anschauung, aber es bleibt für uns durchaus denkbar, daß es andre Wesen gibt, deren Anschauung diese Eigentümlichkeit nicht zeigt oder wir können uns auch denken, daß wir eine andre „Art der Anschauung“ besäßen, kurz es bleibt der Begriff einer nicht-sinnlichen Anschauung für uns ein möglicher Begriff, ein Begriff, der keinen Widerspruch enthält.

Eine Notwendigkeit kann jederzeit doppelter Art sein: sie kann logische und sie kann tatsächliche Notwendigkeit sein. Eine logische Notwendigkeit liegt vor, wenn wir für jede Erkenntnis ein gegebenes Material fordern, eine tatsächliche Notwendigkeit, eine Notwendigkeit, über die wir tatsächlich nicht hinauskommen können, obgleich wir sie logisch nicht zu begründen imstande sind, fordert

von uns, daß die Gegenstände, die wir erkennen, in Raum und Zeit sind.

Wenn wir einen solchen Begriff einer nicht-sinnlichen Anschauung bilden, so wissen wir nun freilich nicht, ob es etwas dergleichen gibt. Darum bleibt dieser Begriff und ebenso der Begriff des Noumenon, des Dinges, das auf Grund einer nicht-sinnlichen Anschauung kategorial bestimmt wird, endlich der Begriff einer Erkenntnis, die nicht an unsre Anschauungsformen gebunden ist, ein bloß möglicher Begriff, ein problematischer Begriff, von dem wir nicht ausmachen können, ob ihm wirklich etwas entspricht. So kommen wir zu dem Resultat: Die Wirklichkeitserkenntnis, die für uns allein in Betracht kommt, fällt zusammen mit der Erkenntnis der Dinge, d. h. der notwendigen Zusammenhänge in Raum und Zeit, oder, was das gleiche besagen will, mit der Erfahrung. Aber wir dürfen dabei nicht behaupten, daß das, was uns die Erfahrung liefert, daß die notwendigen Zusammenhänge, die sie uns kennen lehrt, die einzig möglichen solchen Zusammenhänge oder daß die Wirklichkeit, die die Naturwissenschaft vor uns aufbaut, die einzig mögliche Wirklichkeit sein müßte. Es bleibt die Möglichkeit andrer, als der naturwissenschaftlichen Zusammenhänge, es bleibt die Möglichkeit einer übernatürlichen, einer übersinnlichen Welt bestehen, weil die Möglichkeit einer den Gesetzen der sinnlichen Formen nicht unterworfenen Anschauung erhalten bleibt.

Für den vorliegenden Zweck ergibt sich nun aus dem Gesagten ein Doppeltes. Es wird einmal daraus verständlich, daß K. das Prinzip des Beweises der Grundsätze des reinen Verstandes nicht als Prinzip der Möglichkeit einer Erkenntnis des Wirklichen, sondern spezieller als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung bezeichnet. Erfahrung ist eben, wie K. in den Reflexionen einmal sagt, für uns die „einzige Realität der Erkenntnis“. Dies bedeutet aber weiterhin für K. nicht eine bloße Änderung des Ausdrucks. Das Typische der Erfahrungserkenntnis ist die Beschränkung ihres Wissens auf Gegenstände in Raum und Zeit. Wenn nun das Kausalgesetz seinerseits in seiner Geltung auf die Notwendigkeit von Raum und Zeit zurückgeführt wird, so ergibt sich daraus un-

mittelbar, daß wir mit Hilfe des Kausalgesetzes nicht über Raum und Zeit hinausgelangen können, wie die Metaphysik dies gelegentlich versucht hat. Und endlich: Wenn sich in den Antinomien herausstellt, daß das Resultat einer scheinbar konsequenten Anwendung des Kausalgesetzes Widersprüche in sich enthält, so braucht aus diesen Widersprüchen nicht auf Untauglichkeit des Kausalgesetzes überhaupt geschlossen zu werden, sondern man kann diese Widersprüche der Anwendung des Kausalgesetzes jenseits der Grenzen der Erfahrung zur Last legen. Wie die Lehre vom Noumenon überhaupt, so führt bekanntlich auch diese letzte Anwendung derselben auf die Inauguraldissertation zurück.

8. Der Begriff des Gegenstandes (Beiträge zur Verteidigung des Gesagten in der Frage des Dinges an sich).

Ich habe mit der vorstehenden Darstellung an eine bekannte, sehr viel diskutierte und in sehr verschiedener Weise beantwortete Frage gerührt: An die Frage nach dem Ding an sich in der Kritik der reinen Vernunft. Ich habe mich dabei in Gegensatz gestellt zu einer Anschauung, die in der Kantinterpretation unserer Tage — von B. Erdmann, Vaihinger, Paulsen u. a. — mit Nachdruck vertreten wird. Das ist die Ansicht, das Ding an sich sei entweder nur in einem Teil der Kritik oder überhaupt nicht mit jenem problematischen Begriff, von dem oben die Rede gewesen ist, identisch, in Wahrheit sei es vielmehr eine notwendige Voraussetzung der ganzen Kritik, daß eine Mehrheit realer Dinge an sich auf uns, die perzipierenden Wesen, wirkt und dadurch Vorstellungen in ihnen erweckt.

Es kann nun natürlich nicht meine Aufgabe sein, im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine vollständige und nach allen Seiten hin genügende Verteidigung des Standpunktes zu geben, den ich im Vorstehenden in dieser Frage eingenommen habe. Auf zwei Punkte sei indessen hier kurz hingewiesen, die, wie mir scheint, auch das Gesagte in mancher Hinsicht zu ergänzen geeignet sind. Man begründet jene Auffassung, K. setze eine Mehrheit von Dingen an sich voraus, zum großen Teil durch den Hinweis auf die transzendentale Ästhetik, auf Ausdrücke, wie die „Affektion durch den

Gegenstand", die „Rezeptivität des Subjekts in der Sinnlichkeit" und ähnliche. Was nun diese Ausdrücke anlangt, so habe ich im ersten Abschnitt vorliegender Arbeit versucht, sie in etwas andrer Weise zu interpretieren, sodaß sie jene ungeprüfte Voraussetzung von Dingen jenseits von Raum und Zeit nicht mehr enthalten. Ein Moment, das mir diese Deutung besonders wahrscheinlich gemacht hat, sei hier zunächst kurz bezeichnet. An einer Stelle der transzendentalen Ästhetik heißt es: „Der Gegenstand wird uns gegeben, indem er das Gemüt auf gewisse Weise affiziert" (S. 48). Der Gegenstand, der uns affiziert, sollte nach der hier bekämpften Auffassung das Ding an sich sein. Anderseits kann man doch unmöglich von dem K.schen Ding an sich sagen, daß es uns „gegeben" wird, dieser Ausdruck kann sich nur auf die sinnliche Vorstellung oder des Phänomenon beziehen. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß K. denselben Begriff — Gegenstand — in demselben Satz in doppelter Bedeutung nimmt und dazu eine an die andre durch ein „er" anknüpft. Mir scheint, die Behauptung Vaihingers (K. Komm. I. S. 7), K. drücke sich hier „recht verwirrend" aus, wäre angesichts solcher Unklarheit sehr milde. Der Widerspruch hebt sich ohne Schwierigkeit, wenn man das Ding an sich aus dem Spiele läßt. Was es heißen soll „der Gegenstand wird uns gegeben", davon habe ich schon gesprochen. Und „der Gegenstand affiziert uns" ist nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache — d. h. für die Tatsache, daß uns die Empfindungsinhalte und damit auch der Gegenstand, zu dem wir die Inhalte zusammenschließen, als etwas Gegebenes, Fremdes, Objektives gegenübertreten. Der Sinn des obigen Satzes aber ist dieser: Der Gegenstand kann uns Menschen nur gegeben werden, indem er das Gemüt auf gewisse Weise — nämlich sinnlich — affiziert oder: Das Gegebenwerden eines Gegenstandes ist ein Gegebenwerden auf gewisse Weise, nämlich in Raum und Zeit. So bereitet dieser Satz die folgenden Erörterungen über die spezifisch menschliche „Art der Anschauung", über die Anschauungsformen Raum und Zeit also vor oder nimmt sie in gewisser Weise voraus.

Schließlich hat man kurzerhand behauptet, die ganze transzendentale Ästhetik fordre ihrem Zusammenhange nach die Annahme

der „wirkenden Dinge an sich“. Demgegenüber ist nun eine Stelle der Kritik von besondrem Interesse — und dies ist das zweite Moment, auf das ich hier kurz hinweisen wollte —, in der sich K., wie mir scheint, in unzweideutiger Weise selbst gegen diese Auslegung der Kritik verwahrt. Es handelt sich um einen Abschnitt aus der „Unterscheidung in Phänomena und Noumena“.

K. macht an dieser Stelle zuerst den Unterschied der beiden Arten von Gegenständen, der Phänomena und Noumena geltend (S. 231) und fährt dann fort: „Nun sollte man denken, daß der durch die transzendentale Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objektive Realität der Noumenorum an die Hand gebe und die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena, mithin der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt berechtige“. „Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding sein.“ K. zieht also hier aus der transzendentalen Ästhetik versuchsweise denselben Schluß, den heute seine Interpreten ziehen, aber nicht als eine selbstverständliche Folgerung, sondern als einen Satz, der wörtlich aufgefaßt ein Mißverständnis der transzendentalen Ästhetik zur Folge haben würde: „Man sollte denken“, daß sich aus der Ästhetik jene Folgerung ziehen lasse — darin liegt schon die Ablehnung derselben. Das wird noch genauer auf der folgenden Seite ausgeführt (232.) Wir beziehen, heißt es dort, alle Vorstellungen auf einen Gegenstand. Dieser Gegenstand aber, das Phänomenon, ist nichts als der Begriff von etwas überhaupt, das zur Einheit des Mannigfaltigen dient. Dieses „Substratum der Sinnlichkeit“ nun, das Phänomenon, hat die Philosophen nicht befriedigt: man glaubt außerdem die Existenz von Noumenen, von Dingen an sich annehmen zu müssen (wie K. es in der Inauguraldissertation tat). „Was aber die Ursache betrifft, weswegen man den Phänomenis noch Noumena zugegeben hat, so beruhet sie lediglich darauf: Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt, daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transzendentalen Ästhetik und es folgt auch natürlicherweise aus

dem Begriff einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unsrer Vorstellungsart sein kann, mithin, so nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, etwas, das ist ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß" (S. 232, 233). Durch die transzendentale Ästhetik ist bewiesen, daß alle Dinge Erscheinungen sind. Folglich muß etwas da sein, das erscheint, und dies Etwas muß ein wahrer, von allen Phänomenis unterschiedener wirklicher Gegenstand sein. Im nächsten Absatz geht K. nun zur Kritik dieser Folgerung über. Was enthält denn der Begriff eines Noumenon, so fragt er, der aus dieser Überlegung entspringt? Er bedeutet „nur das Denken von etwas überhaupt, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere". Und nun fährt er fort: „Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenis zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug, daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muß überdem Grund dazu haben, eine andre Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne, denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch" (233). Eine solche Anschauung, die nicht an die Formen der Sinnlichkeit gebunden ist, können wir uns denken, aber wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß es etwas dergleichen gibt. Also ist diese nicht-sinnliche Anschauung und mit ihr das Noumenon ein problematischer Begriff, ein Begriff von etwas, das vielleicht existiert, vielleicht auch nicht existiert.

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß K. hier die Folgerung die er zunächst selbst probeweise gezogen hat, als unrichtig verwirft: der Begriff des Noumenon bedeutet nicht einen „wahren", von allen Phänomen unterschiedenen, von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand, sondern etwas, über dessen Existenz oder Nichtexistenz wir gar nichts ausmachen können. Warum? Weil

nur die Anschauung uns einen Gegenstand „gibt“, oder weil nur die Anschauung uns erlaubt, die Existenz, die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu behaupten. Also kann auch die Existenz des Noumenon nur auf eine entsprechende nicht-sinnliche Anschauung gestützt werden.

Ich schließe diese Erörterungen ab, indem ich zusammenfassend die Frage stelle: Was meint K., wenn er in der Kritik vom Gegenstand spricht?

Wo K. vom Gegenstand schlechtweg ohne weitren Zusatz spricht, da spricht er immer zugleich von unserer Erkenntnistätigkeit, die sich auf diesen Gegenstand richtet. Erkenntnis definiert er, wie schon erwähnt, als die Beziehung von Vorstellungen auf ein Objekt (wobei an die weitere Bedeutung des Terminus Vorstellung zu denken ist = Bedeutung eines Wortes). Dieser Definition können wir die andre an die Seite stellen: Objekt oder Gegenstand heißt bei K. nichts andres als das Etwas, auf das wir erkennend Prädikate beziehen, als das Subjekt unsrer Urteile. In der Amphibolie der Reflexionsbegriffe heißt es von dem Begriff von „einem Gegenstande überhaupt“: es sei bei ihm „noch unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei“ (S. 259). Auch das Nichts ist ein Gegenstand in diesem allgemeinsten Sinn.

Wenn wir nun einen Gegenstand erkennen, so geschieht dies nach der transzendentalen Ästhetik durch die zwei „Arten der Erkenntnis“, durch Sinnlichkeit und Verstand. Ist ein Gegenstand nur durch sinnliche Prädikate erkannt, so heißt er nach der Ästhetik „Erscheinung“ oder unbestimmter Gegenstand der sinnlichen Anschauung. Haben wir ihn auch mit Hilfe des Verstandes erkannt, so wird er zum Phänomenon. Denken wir uns ferner einen Gegenstand, der ohne Zuhilfenahme der Sinnlichkeit nur durch den reinen Verstand prädiziert wird, so haben wir das Noumenon der Inauguraldissertation. In der Kritik hat sich K. von der Unmöglichkeit des Noumenon in diesem Sinn überzeugt: die Kritik hebt „die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, auf“. Der Grund liegt in der Einsicht, daß jede Erkenntnis, die Anspruch auf Giltigkeit erhebt, sich auf beide Arten der Erkenntnis, auf Sinnlichkeit und Verstand, stützen

muß oder daß die Inhalte, die im Urteil an den Gegenstand gebunden werden, jederzeit gegeben sein müssen. Das Noumenon der Inauguraldissertation ist daher kein „wahrer, wirklicher Gegenstand“, sondern ein Hirngespinst, ein Nichts, ein Widerspruch in sich, denn er bezeichnet des Objekt einer Erkenntnis oder das Subjekt eines Urteils, wobei dies Urteil in Wahrheit kein Urteil, sondern eine willkürliche Verbindung von Worten ist.

Daraus erhellt jedoch zugleich, wie der Begriff des Noumenon verändert werden muß, damit er dennoch einen Sinn, eine Bedeutung erhält, damit er etwas Wirkliches — nicht bezeichnet, aber wenigstens bezeichnen kann. Eine wirkliche Erkenntnis ist nur dann möglich, wenn uns ein Mannigfaltiges gegeben wird und wir dies Mannigfaltige nach Maßgabe der Kategorien zur Einheit verbinden. Auch das Noumenon ist nur dann nicht ein in sich widersprechender Begriff, wenn er das Subjekt eines Urteils bedeutet, das auf diesem Wege zu stande gekommen ist. Anderseits soll das Noumenon nicht den Gesetzen unsrer Sinnlichkeit unterworfen sein, es muß also durch eine nicht-sinnliche Anschauung gegeben werden. Dadurch wird das Noumenon zum problematischen Begriff.

Wir haben auf diese Weise fünf verschiedene Begriffe aus der Kritik herausgeschält, die K. alle gleichermaßen mit dem Namen „Gegenstand“ bezeichnet. Wir haben zunächst den Begriff von einen „Gegenstande überhaupt oder in abstracto“. Unter diesen Begriff fällt alles, was überhaupt als Subjekt eines Urteils gedacht werden kann. Von einer Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes in diesem Sinn zu reden, hat daher keinen Sinn, da das Nichts so gut wie das Etwas in ihm sich befaßt. Dieser Gegenstand aber kann in vierfacher Weise näher bestimmt werden: 1. als Gegenstand einer begrifflichen Erkenntnis, der jedoch keine anzugebende Anschauung korrespondiert: das Noumenon der Kritik, im besondren der Unterscheidung; 2. als Gegenstand einer sinnlichen und begrifflichen Erkenntnis: Phänomenon; 3. als Gegenstand einer nur sinnlichen Erkenntnis: die Erscheinung der Ästhetik; 4. als Noumenon der Inauguraldissertation oder als Gegenstand einer nur begrifflichen Erkenntnis, die von

aller Beziehung auf Anschauung frei gedacht ist. Von diesen Gegenständen ist der vierte als ein Widerspruch in sich erkannt, er muß demnach von vornherein als nichts bezeichnet werden, als ein unmöglicher Gegenstand. Der erste kann ebensogut als etwas, wie als nichts bezeichnet, die Existenz kann ihm mit demselben Rechte zu- wie abgesprochen werden: No. 1 bezeichnet K. daher als „Gedankending", No. 4 als „Unding" (S. 259). Auf Grund sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis endlich können wir das Vorhandensein, aber auch das Nichtvorhandensein eines Gegenstandes behaupten — letzteres wenn die Sinnlichkeit uns an Stelle eines erwarteten Dinges nur den leeren Raum anzeigt, den dasselbe ausfüllte, oder wenn die begriffliche Einordnung des sinnlich Vorgefundenen seine Unvereinbarkeit mit dem in Frage stehenden Gegenstand erkennen läßt (K.'s Beispiel: Wärme und Kälte).

So können wir jenen vier Bedeutungen des Wortes „Gegenstand" vier Bedeutungen des Wortes „Nichts" an die Seite stellen; No. 1 und 4 bleiben dabei unverändert, bei 2 und 3 müssen wir hinzufügen, daß es hier vom Resultat der Erkenntnis abhängt, ob von einem Gegenstand oder einem Nichts gesprochen werden soll. Auf diesem Wege erhalten wir die „Tafel der Einteilung des Begriffes von nichts", die K. in der „Amphibolie" mitteilt (S. 260). Die Übereinstimmung der beiden Tafeln wird evident, wenn man die genaue Erklärung mit heranzieht, die K. auf der vorhergehenden Seite für jede dieser Bedeutungen des Begriffes Nichts gibt (S. 259).

9. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und die Beweise der Analogien.

Die Kritik der reinen Vernunft geht aus von einer Analyse der Erkenntnis. Dabei wurde zunächst, in der tranzsendentalen Ästhetik, die Erkenntnis in Bezug auf den einen grundlegenden Faktor, der immer und überall in sie eingeht, in Bezug auf die Anschauung untersucht, oder es wurden, genauer gesagt, diejenigen Prädikate behandelt, die wir den Gegenständen deshalb zuschreiben müssen, weil dieser Faktor in jeder Erkenntnis enthalten ist. Neben der Anschauung aber tritt auch „der Verstand oder das Vermögen zu denken" bei der Erkenntnis in Kraft. Diejenigen

Prädikate, die auf Grund begrifflicher Einordnung von den Dingen ausgesagt werden, behandelt die transzendentale Analytik. Sie hat die der Ästhetik ganz entsprechende Aufgabe, die apriorischen Faktoren des Denkens in ihrer Vollständigkeit darzustellen oder, wie wir auch sagen können, diejenige Gesetzmäßigkeit zu entwickeln, der unsere Urteile deshalb unterworfen sind, weil und sofern sie auf menschlicher Denktätigkeit beruhen. Wenn wir auf Grund der Anschauung über einen Gegenstand ein Urteil fällen, z. B. daß er diese oder jene Farbe habe, so ist damit nach K. das andere Urteil notwendig verbunden oder vorausgesetzt, daß dieser Gegenstand im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit existiere. Und wenn wir überhaupt über einen Gegenstand ein beliebiges Urteil fällen, so ist damit das andere vorausgesetzt, daß dieser Gegenstand den apriorischen Faktoren des Denkens unterworfen ist oder daß diese Faktoren auf ihn Anwendung finden können. Wenn es solche Faktoren gibt, so muß in jedem Urteil ein solcher vorhanden sein, der eo ipso angewandt ist, wenn das Urteil ausgesprochen wird. Wenn wir daher aus einem Urteil alles „Empirische“ fortlassen, so behalten wir in der „allgemeinen Form der Synthesis“ die bloße Gesetzmäßigkeit, unter die das Urteil den Gegenstand a priori subsumieren muß, wenn seine Gültigkeit überhaupt möglich sein soll. Von diesem Gedanken ausgehend, leitet K. bekanntlich die zwölf Kategorien aus den Urteilsformen ab.

Die Kategorien entsprechen in vieler Beziehung den Anschauungsformen. Wie Raum und Zeit sind sie a priori, schreiben wir ihnen für die Außenwelt notwendige und uneingeschränkte Gültigkeit zu, entstammen sie nicht, wie Farben und Töne, der Erfahrung.

Ich habe nun schon zu Anfang bemerkt, daß die transzendentale Ästhetik, also die Lehre von Raum und Zeit, eine notwendige Voraussetzung der Beweise der Analogien bildet, daß diese Beweise sich auf ihr vornehmlich aufbauen. Dies kann in demselben Sinn nicht von der Kategorienlehre gesagt werden. Genauer muß man in der Analytik der Begriffe zwei Teile unterscheiden. Der erste Teil bezieht sich auf den Begriff des Gegenstandes, er zeigt, daß das, was wir Gegenstand nennen, nichts anderes ist als eine

notwendige Einheit von Vorstellungen, vom „gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung“. Er zeigt weiter, daß aus diesem Grunde in jeder Erkenntnis eine vereinigende Funktion des menschlichen Geistes in Kraft tritt, die die gegebenen Inhalte zu einer solchen als notwendig vorgestellten Einheit verknüpft. Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in der transzendentalen Apperzeption und ihrer ursprünglichen Einheit. Dabei will ich mit diesen Bemerkungen nicht den Inhalt dieser Begriffe, die zweifellos zu den schwierigsten und vieldeutigsten der Kritik gehören, erschöpfend wiedergegeben haben, sondern der Sinn meiner Worte ist nur dieser: Wenn K. die transzendentale Apperception als eine Bedingung der Erfahrung oder als ein notwendiges Moment in jeder Erkenntnis hinstellt, so ist eben damit der Zusammenschluß gegebener Inhalte zur notwendigen Einheit des Gegenstandes, wie er in jedem Urteil zum Ausdruck kommt, als eine Bedingung der Erfahrung oder als ein notwendiger Bestandteil in jeder Erkenntnis bezeichnet. Dieser Gedankengang gehört wesentlich zum Beweis der Grundsätze, er ist, kann man sagen, der letzte und unzweifelhafte Ausgangspunkt desselben. Darum habe ich ihn in vorliegender Darstellung aus dem Zusammenhang, in dem ihn K. bringt, herausgenommen und habe die Definition des Urteils und seines Gegenstandes, wie sie von K. in der ersten und zweiten Auflage der Deduktion der Kategorien gegeben wird, an die Spitze, noch vor die Erörterung von Raum und Zeit gestellt.

Dazu aber kommt der zweite Teil. Damit meine ich die Lehre von den einzelnen „Arten des Zusammenschlusses“ zur Einheit des Gegenstandes, also die Entwicklung der einzelnen Kategorien. Diese Lehre von den Kategorien bildet keine Voraussetzung des Beweises der Grundsätze. Genauer gesagt: Während es eine notwendige Voraussetzung des Beweises der Analogien ist, daß die Zeit eine Form der sinnlichen Anschauung ist, ist es keine solche Voraussetzung, daß die Kausalität eine reine Verstandskategorie ist. Es ist nicht zutreffend, wenn Laas dies behauptet (K.s Analogien der Erfindung S. 192). Von der Kategorie der Kausalität ist in dem ganzen Beweis überhaupt nicht die Rede, sondern nur von dem Schema derselben, aber auch von diesem nicht als dem

Schema der Kausalität, sondern als einem „Modus der Zeit“. Von der Aufeinanderfolge wird gesprochen, aber daß wir dieselbe unter Umständen als notwendige Aufeinanderfolge, also wie ein Schema des Kausalbegriffs behandeln dürfen, das wird nicht vorausgesetzt, sondern im Gegenteil erst gerechtfertigt, bewiesen. Der Beweis für die soeben aufgestellten Behauptungen kann freilich nur durch die Darstellung des K.schen Beweisganges selbst gegeben werden, wie sie im nächsten Abschnitt folgen soll.

Schließlich ergibt sich dasselbe Resultat, wenn wir die Zusammenfassung betrachten, in der K. am Schluß der Deduktion in der zweiten Auflage den Inhalt der Deduktion zusammen mit den Ergebnissen der transzendentalen Ästhetik auf einen Ausdruck bringt. Die Deduktion, heißt es dort, „ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption“ (S. 683). Man sieht, K. nimmt hier selbst jene Teilung vor, von der ich oben gesprochen habe. Die Analytik der Begriffe behandelt einmal die Kategorien und zweitens das oberste Prinzip jeder Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, die transzendentale Apperzeption. Daß jedes Urteil über einen wirklichen Gegenstand eine Vereinigung gegebener Inhalte zu einer als notwendig gedachten Einheit, der Einheit des Gegenstandes enthält, ist die erste; daß diese Gegenstände, weil sie mit Hülfe der Sinnlichkeit erkannt werden, in Raum und Zeit sind, ist die zweite Voraussetzung des Beweises der Analogien; die Kategorien dagegen spielen als solche in den Beweisen keine Rolle.

Dazu kommt ein weiteres Moment. Die Kategorien sind Begriffe a priori, d. h. das, was wir mit ihnen bezeichnen, das Ursachesein, das Substanzsein, wird nicht von uns vorgefunden, und wir behaupten gleichwohl, daß es so etwas in der Welt gibt. Darum stellt nun K. den Kategorien gegenüber die bekannte Frage der Deduktion: Quid juris? Welches Recht haben wir, diese Begriffe auf die Welt anzuwenden, mit welchem Recht behaupten wir, daß es Substanzen und Kausalrelationen zwischen den Dingen

gibt? Auch der Raum und die Zeit waren ja a priori, aber wenn diese Frage ihnen gegenüber gestreift wurde, so wurde sie kurzerhand erledigt durch den Hinweis auf die Formen der Anschauung, durch die Berufung auf die Anschauung, die uns diese Formen diktiert.

Die Frage der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die Frage „Quid juris?“ steht nun, wie man leicht sieht, in engster Beziehung zu der Forderung, die K. zu dem „Beweise“ der Grundsätze veranlaßt hat. Die Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze behandeln durchaus analoge Probleme, nur daß die erstere sich mit dem Recht der Anwendung der Kategorien, die andere mit dem Recht der Aufstellung der Grundsätze beschäftigen. Und daß K. die Kategorien in analoger Weise wie die Grundsätze behandelt, ist ja auch sachlich durchaus verständlich. Wer die Aufstellung des Kausalgesetzes als problematisch behandelt und einen Beweis für die Rechtfertigung dieser Aufstellung verlangt, der muß auch einen Berechtigungsnachweis für die Behauptung verlangen, daß hier oder dort, an dieser oder jener bestimmten Stelle der Welt, eine kausale Beziehung bestehe, daß also der Kausalbegriff dort Anwendung finden dürfe. Auch hieraus wird man folgern können, daß die Lehre von den Kategorien und die von den Grundsätzen einander koordinierte Teile der Kritik sind, von denen nicht der eine auf dem andern ruht.

Hier ergibt sich nun aber ein eigentümliches Problem: Warum trennt K. die Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze? Welchen Sinn hat es, daß ein besonderer Abschnitt der Kritik der Deduktion der Verstandesbegriffe und ein anderer dem Beweis der Grundsätze gewidmet wird? Daß dies sich so verhält, darüber kann ja kein Zweifel sein, ebensowenig wie darüber, daß dieses Verfahren nicht ohne weiteres verständlich ist. Denn: haben wir einmal das Kausalgesetz „bewiesen“, haben wir gezeigt, daß es in der Erfahrung Anwendung finden darf, so haben wir eben damit auch dasselbe für den Kausalbegriff erwiesen. Wenn das Kausalgesetz gültig ist, muß auch der Kausalbegriff objektive Gültigkeit haben. Und ebenso steht es mit den anderen Kategorien und den entsprechenden Grundsätzen. Die Sachlage wird noch

verwickelter, wenn wir die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe im einzelnen betrachten.[9]) Heben wir aus der ganzen Deduktion den eigentlichen Beweisgang in der denkbar kürzesten Form heraus, so wäre er folgendermaßen zu formulieren.

Nur unter zwei Bedingungen können wir nach K. das Recht haben, Begriffe auf Gegenstände anzuwenden: einmal, wenn der Gegenstand die Vorstellung, die auf ihn als Prädikat bezogen wird, selbst möglich macht, mit anderen Worten: wenn wir die Prädikatsvorstellung an dem Gegenstande vorfinden. Da wir es hier mit Begriffen a priori zu tun haben, so kann diese Möglichkeit nicht in Betracht kommen. Der andere Fall ist der entgegengesetzte, daß die Vorstellung den Gegenstand möglich macht. Dieses Beweisprinzip ist hier das einzig anwendbare. Die verlangte Deduktion muß also in der Weise geführt werden, daß nachgewiesen wird: die Kategorien sind Bedingungen der Gegenstände, mit bezug auf die sie gebraucht werden. Nun war man von der Tatsache ausgegangen, daß eine Erkenntnis der Gegenstände, um die es sich handelt, jederzeit durch ein Urteil erfolgt. Jedes Urteil aber enthält eine Kategorie oder besteht in der Anwendung einer solchen. Also ist eine Erkenntnis der Gegenstände nur möglich durch die Anwendung der Kategorien. Nun, fährt K. fort, sind die Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt zugleich Bedingungen der Gegenstände dieser Erkenntnis. Folglich sind die Kategorien Bedingungen für die Gegenstände, mithin haben wir ein Recht, sie anzuwenden (S. 109ff.). Man sieht nun, daß in diesem Beweise gar keine Rücksicht genommen wird auf den speziellen Inhalt der einzelnen Kategorien und entsprechend heißt es denn auch am Schluß der ganzen Erörterung in der zweiten Auflage: Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu stande zu bringen, davon

[9]) Ich spreche hier freilich von der Deduktion im engeren Sinne, von der eigentlichen Beantwortung der Frage quid juris?, oder wie K. sie nennt, von der objektiven Deduktion. Dieselbe ist bekanntlich nach K.s eigener Angabe in kurzer Zusammenfassung schon in dem „Übergang zur transz. Ded. der Kat." enthalten.

läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andern Funktionen zu Urteilen haben“ (S. 668). Anderseits können und müssen die Analogien der Erfahrung als die nähere Ausführung gerade des Gedankens angesehen werden, der hier für unmöglich erklärt wird: sie geben den Grund dafür an, daß wir gerade diese Kategorieen der Substanzialität, der Kausalität, der Wechselwirkung auf die Welt der Dinge anwenden. Es liegt also, wie es scheint, hier ein direkter Widerspruch vor. Dieser Widerspruch bezw. die ausdrückliche Äußerung K.s macht es unmöglich, einfach anzunehmen (wie u. a. Wartenberg, K s Theorie der Kausalität, S. 155 tut), daß die von K. so bezeichnete Deduktion der Kategorien nur die Vorbereitung, die Voraussetzung der in den Beweisen der Grundsätze folgenden eigentlichen Deduktion sei, daß also die Beweise der Analogien nur die folgerichtige Fortsetzung der Deduktion wären.

Der Widerspruch löst sich, wenn man ein Moment in der Fassung der Grundsätze beachtet, auf das ich schon vorhin kurz hingedeutet habe: In dem Beweis des Kausalgesetzes ist nirgends die Rede von Ursache und Wirkung, sondern nur von einer gesetzmäßigen Aufeinanderfolge von Ereignissen — in der 1. Auflage ist auch in der Formulierung des Gesetzes jener Begriff vermieden. Die Kategorie ist überall ersetzt durch ihr Schema. Wenn wir dem Sprachgebrauch der Inauguraldissertation folgen, so können wir daher sagen: es ist nur der Kausalbegriff in der Form seines „logischen“ Gebrauchs, der in den Grundsätzen gerechtfertigt wird. Nun ist freilich der „reale“ Gebrauch der Kategorie zum Zweck der Erkenntnis als unbrauchbar erwiesen, immerhin hält K. auch in der Kritik ausdrücklich an der Denkbarkeit einer Anwendung auch auf Dinge, die außerhalb von Raum und Zeit liegen, fest, nur daß diese Anwendung nicht die Möglichkeit einer Erkenntnis gibt, weil die zugehörige Anschauung fehlt. Dies hatte sich auch bereits aus den Erörterungen des vorigen Abschnitts ergeben: das Noumenon würde erkennbar sein, wenn uns eine nichtsinnliche Anschauung gegeben wäre. Daß dies K.s Meinung ist, ergibt sich einmal aus zahlreichen Stellen in der Kritik (S. 234, 257, 668ff. u. s. w.), es ergibt sich zweitens aus seinem Verfahren

da, wo er — in praktischer Absicht — von Dingen an sich etwas aussagt: der Begriff der „Kausalität durch Freiheit“ wäre unmöglich, wenn nicht die Kategorie der Kausalität auf die Dinge an sich Anwendung finden könnte.

Damit diese Anwendung aber möglich ist, dazu ist in erster Linie erforderlich, daß die Kategorie nicht mit ihrem Schema identifiziert wird, sondern eine selbständige Bedeutung behält, daß der Kausalbegriff an und für sich und der Kausalbegriff, wie er in der zweiten Analogie zu Grunde gelegt wird, auseinander gehalten werden. Aus diesem Grunde muß K. die Deduktion der Grundsätze von der Deduktion der Kategorien trennen. Die letztere wird von dem Gesichtspunkt aus durchgeführt, daß eine Erkenntnis von Gegenständen jederzeit der Urteilsformen und damit der Kategorien bedarf, daß alles Mannigfaltige (als Prädikat) auf einen Gegenstand (als Subjekt) nur mittels einer Kategorie bezogen werden kann. Damit ist zunächst noch gar nicht gesagt, ob die Gegenstände, um die es sich handelt, Dinge „an sich“ oder Dinge in Raum und Zeit sind. Die Deduktion ist ihrem Prinzip nach so breit angelegt, daß sie auch die Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich rechtfertigen würde. Es ist in ihr nur die Rede vom Urteil als dem Ergebnis einer „begrifflichen Erkenntnis“ und vom Gegenstand dieser Erkenntnis, d. h. also von der Beziehung von Subjekt und Prädikat. Erst der an und für sich fremd hinzutretende Gedanke, daß das Mannigfaltige, das wir im Urteil verbinden, vorher gegeben sein muß und daß dies Gegebensein nur auf dem Wege der sinnlichen Erkenntnis vor sich gehen kann, in Verbindung mit dem Ergebnis der transzendentalen Ästhetik, daß Raum und Zeit Formen der sinnlichen Erkenntnis sind, führt die Notwendigkeit der Grenzbestimmung herbei (vgl. Kritik S. 669). Eine Erkenntnis ohne Sinnlichkeit ist nicht möglich, „weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne“ (S. 669), weil die Behauptung irgend einer Existenz, einer Wirklichkeit stets auf ein „Gegebensein“ zurückgeht.

In dieser scharfen Trennung von Kategorie und Grundsatz dürfte einer der schwächsten Punkte der K.schen Untersuchung

liegen. Die moderne Erkenntnistheorie wird nicht geneigt sein, in dieser Weise Kausalität und gesetzmäßigen Zusammenhang aufeinander folgender Ereignisse zu scheiden oder genauer: sie wird der K.schen die andere Behauptung entgegenstellen, daß, wenn wir irgendwo das Vorhandensein einer Kausalrelation behaupten, wir damit nichts andres meinen, als daß hier ein spezieller Fall des Kausalgesetzes realisiert sei. Wenn man von einem Kausalverhältnis außerhalb des zeitlichen Geschehens oder unabhängig von demselben spricht, so hat man dem Begriff die Seele genommen. Man hat den Begriff vernichtet, denn was übrig geblieben ist, das ist nur das anthropomorphistische Element des Kraftbewußtseins, das wir unwissenschaftlicherweise in den Begriff der Ursache hineingelegt haben. Schließlich: zu den Punkten der K.schen Lehre, die von jeher am meisten Anstoß erregt haben, gehört der Schematismus. Es scheint mir nun zweifellos, daß gerade die Lehre von den Schematen durch jene künstliche Scheidung von Kategorie und Grundsatz bei K. hervorgerufen ist. K. hatte die Brücke zwischen dem reinen Verstandesbegriff und dem Grundsatz, der das zeitliche Geschehen betrifft, abgebrochen — nun mußte er auf irgend einem Wege wieder eine Verknüpfung der beiden herstellen. Und in dieser Verlegenheit hilft er sich durch die Behauptung, jeder Kategorie komme a priori ein transzendentales Schema zu.

Ich habe vorhin auf eine Reihe von Stellen in der Kritik aufmerksam gemacht, die mit zweifelloser Deutlichkeit beweisen, daß K. eine Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich, ein Denken der Dinge an sich durch die Kategorien für möglich gehalten hat. Nun hat man freilich auch in Bezug auf diesen Punkt meint, daß K. sich hier selbst widerspreche, daß er an andern Stellen eben diese Anwendbarkeit leugne. Ich muß daher am Schluß dieses Abschnitts wenigstens mit ein paar Worten auf diejenigen Stellen der Kritik eingehen, auf die man diese Behauptung zu stützen pflegt. Es dürften dabei im wesentlichen zwei Stellen in Betracht kommen.

In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ sagt K.: „Ja wenn man auch eine andre Art der Anschauung, als diese unsre sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsre Funktionen zu

denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein“ (S. 256). Zur Erläuterung füge ich hier eine andre Stelle aus der Kritik hinzu: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand gegeben werden können“ (S. 154). Hier wird zweierlei unterschieden: daß die Kategorie auf Gegenstände bezogen wird oder bezogen werden kann und daß sie in Ansehung der Gegenstände „von Bedeutung“ ist. Die Kategorie hat eine solche Bedeutung, wenn die Möglichkeit besteht, daß sie zu einer durchgängigen und notwendigen Erkenntnis der Gegenstände führt. Rücksichtlich der Kategorie der Kausalität wird uns dies gewährleistet durch das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz aber beruht für K. auf unserer Anschauungsform, der Zeit. Also gewährleistet in der Tat unsere Anschauungsform — nicht die Anwendbarkeit der Kategorien, wohl aber, daß die Kategorien in Ansehung eines gegebenen Anschauungsmaterials „von Bedeutung“ sind.

Und zweitens könnte die Art und Weise Bedenken erregen, wie K. am Schluß der Deduktion in der 1. Auflage den Inhalt derselben zusammenfaßt: „Wären die Gegenstände, womit unsre Erkenntnis zu tun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn . . . nehmen wir sie (die Begriffe) aus uns selbst, so kann das, was bloß in uns ist, die Beschaffenheit eines von unseren Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen“ (S. 136). Indessen, man lese weiter, es folgt nämlich die Erläuterung: „d. i. ein Grund sein, warum es ein Ding geben sollte, dem so etwas, wie wir in Gedanken haben, zukomme und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sei“. Mit andern Worten: die bloße Anwendung unsrer Kategorien, ohne Anschauung, gibt uns kein Recht, das Dasein eines Dinges zu behaupten, dem so etwas, wie wir da aussagen, zukommt. Das ist aber dasselbe, was oben behauptet wurde. Es liegt schließlich auch in der vorher citierten Stelle: die Kategorien können ohne Anschauung nicht die Gegenstände „bestimmen“. Endlich scheint es, als habe K. selbst ein mögliches Mißverständnis dieser Stelle vorausgesehen. In der 2. Auflage

findet sich an dem entsprechenden Orte eine scharfe Betonung des Umstandes, daß die Kategorien wohl zum Denken, aber freilich nicht zum Erkennen eines Gegenstandes zulangen (S. 681).

10. Die Beweise der einzelnen Analogien.

Die Grundsätze des reinen Verstandes gelten von der Welt der Dinge. Diese Dinge aber sind diejenigen, von denen wir eine Erfahrungserkenntnis gewonnen haben oder zu gewinnen streben. Wenn sich nun herausstellt, daß das Zustandekommen einer Erfahrungserkenntnis, daß also auch das Vorhandensein von Gegenständen einer Erfahrungserkenntnis an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, so werden wir jeden solchen Gegenstand a priori, d. h. vor jeder einzelnen Erfahrung, die wir über ihn machen können, als unter diesen Bedingungen stehend betrachten müssen und betrachten dürfen. Urteile a priori über Gegenstände, die eine Aussage dieser Art enthalten, sind daher gerechtfertigt. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt."

„Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde (S. 155). Anders gesagt: In jeder Erfahrungserkenntnis ist enthalten die Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen zu einer notwendigen Einheit, die dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß das Mannigfaltige auf einen Gegenstand bezogen ist. Ohne diese Beziehung auf einen Gegenstand wäre die Erfahrung nicht einmal Erkenntnis überhaupt — wir haben also hier zunächst die Kennzeichen einer Erkenntnis überhaupt, noch nicht die der Erfahrungserkenntnis. Es muß demnach noch das Spezifische der Erfahrungserkenntnis namhaft gemacht, es muß die Bedingung gesucht werden, die die Gegenstände als Gegenstände der Erfahrungserkenntnis charakterisiert. Synthetische Einheit im Mannigfaltigen der Anschauung fordert jede Erkenntnis, es kommt hinzu, daß diese Einheit der möglichen Erfahrung unterliegen soll. „Ein jeder

Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (S. 155).

Die Erfahrungserkenntnis ist diejenige Erkenntnis, die sich auf das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung stützt. Die Bedingungen der Erfahrungserkenntnis sind also die Forderungen, die das sinnliche Anschauungsmaterial als solches an die Erkenntnis stellt. Wir kennen diese Forderungen aus der transzendentalen Ästhetik her: die Gegenstände der Sinne müssen den Formen der Anschauung, Raum und Zeit, unterworfen sein. Die Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind also räumlich-zeitliche Einheiten, die aus dem gegebenen Empfindungsmaterial gewonnen werden.

Endlich können wir das so gewonnene Resultat in Form von Forderungen zusammenfassen: 1. Alle Gegenstände müssen notwendige Einheiten eines gegebenen Mannigfaltigen sein. 2. Diesen Gegenständen muß, damit sie Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind, jederzeit eine Stelle in Raum und Zeit angewiesen werden können. In diesen Forderungen sind, scheint mir, die Grundvoraussetzungen des K.schen „Beweises“ der Grundsätze des reinen Verstandes vollständig wiedergegeben, es ist in ihnen das Beweisprinzip für die synthetischen Urteile a priori enthalten. „Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen und sagen: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori“ (S. 155, 156).

Ich gehe nunmehr sofort über zu den Beweisen der einzelnen Analogien der Erfahrung.

K. stellt bekanntlich drei Analogien der Erfahrung auf. Den drei Abschnitten, in denen dieselben behandelt werden, geht ein vierter vorauf, der den „allgemeinen Grundsatz“ oder, wie es in der zweiten Auflage heißt, das „Prinzip“ der Analogien enthält.

Derselbe hat eine doppelte Aufgabe. Es soll einmal in dem Prinzip selbst ein zusammenfassender Ausdruck für die drei folgenden Analogien gegeben werden. Und es soll zweitens in der Erörterung das Beweisprinzip, auf dem die Analogien beruhen, in möglichst klarer und reinlicher Gestalt herausgeschält und zur Darstellung gebracht werden. Es dürfte sich empfehlen, hier zunächst einmal die letztere Bestimmung kurz zu betrachten.

Der letzte Angelpunkt ist auch bei den Analogien natürlich die Möglichkeit der Erfahrung. Erfahrung ist Bestimmung von Objekten oder, was auf dasselbe hinauskommt, Herstellung einer synthetischen Einheit im gegebenen Mannigfaltigen (S. 170). Diese synthetische Einheit aber, der Gegenstand, ist in der Zeit. „Die ursprüngliche Apperzeption“ — sagen wir für diesen K.schen Kunstausdruck hier deutlicher die einheitschaffende Funktion des menschlichen Geistes — „bezieht sich ... auf den Inbegriff aller Vorstellungen und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit“ (S. 171). Mit anderen Worten: es muß jene Einheit des Gegebenen hergestellt werden mit der a priori vorausgeschickten Bedingung, daß diese Einheit in der Zeit sich befindet[10]). Der Synthesis ist, können wir sagen, a priori in ihrem vereinheitlichenden Wirken eine bestimmte Richtung vorgeschrieben. Demselben Gedanken gibt K. in der Deduktion der Kategorien, zweite Auflage, gelegentlich Ausdruck. Raum und Zeit, heißt es dort, enthalten ein Mannigfaltiges, und „sind daher mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen a priori vorgestellt. Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, a priori als Bedingung der Synthesis schon mit diesen Anschauungen zugleich gegeben“ (S. 678).

Es ist eine Bedingung der Erfahrung, daß die Gegenstände,

---

[10]) Ich habe im Anschluß an K. diese Bedingung apriorisch genannt. Dies kann natürlich nicht heißen, daß die ganze Untersuchung, die zu ihrer Feststellung führt, keine Rücksicht auf empirisch vorgefundene Tatsachen nähme, sondern nur, daß diese Bedingung für jede Erfahrungserkenntnis, unabhängig von ihrem speziellen Inhalt gilt.

von denen wir etwas aussagen, in der Zeit sich befinden, daß ihnen zeitliche Bestimmungen zukommen. Nun kann aber die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden (S. 171, 175, 181, 197), d. h. wenn einem Gegenstand zeitliche Bestimmungen zukommen, so kann dies nicht etwa heißen: wir finden einen Bewußtseinsinhalt, Zeit genannt, vor und einen andern, das zu bestimmende Ereignis, und brauchen nun nichts weiter zu tun, als die vorhandenen Relationen zwischen beiden zu konstatieren, sondern: vorgefunden werden allein die zeitlich zu bestimmenden Inhalte und zeitliche Beziehungen sind Beziehungen zwischen diesen Inhalten (S. 171). Wenn also gefordert wird, daß die Gegenstände der Erkenntnis in der Zeit sich finden, so wird damit die Forderung gestellt, daß zwischen diesen Gegenständen bestimmte Beziehungen bestehen oder hergestellt werden. Welches sind diese Beziehungen? K. zählt deren drei auf, die er als Modi der Zeit bezeichnet: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.

Lassen wir die Beharrlichkeit zunächst einmal aus dem Spiele, so ist diese Bezeichnungsweise leicht verständlich. Wenn wir von einem X aussagen, daß es in der Zeit sei, so behaupten wir eben damit, daß es auf ein andres folge, daß es in der Relation der Folge zu einem andern stehe. Und ebenso behaupten wir, daß es mit diesem oder jenem „zugleich“ sei. In der Behauptung, ein Ereignis a sei in der Zeit, sind die beiden Behauptungen eingeschlossen — natürlich nicht, daß es Ereignisse geben muß, die dem a vorangehen oder nachfolgen oder die mit ihm zugleich sind — aber doch, daß jedes beliebige andre Ereignis, das wir annehmen, zu a in einer dieser Relationen stehen muß. Das will die Bezeichnung, Folge und Zugleichsein seien Modi der Zeit, besagen.

Es bleibt noch der dritte Modus, die Beharrlichkeit. Inwiefern ist die Beharrlichkeit ein Modus der Zeit? Man erinnere sich daran, daß schon in der transzendentalen Ästhetik wieder und wieder die Einheit der Zeit, die Tatsache, daß es nur eine Zeit gibt und daß verschiedene Zeiten nur Teile dieser einen Zeit sind, betont wurde. Diese Tatsache kehrt in den Analogien wieder[11]).

[11]) Übrigens auch in derselben Form, z. B. S. 180.

wenn von der „Beharrlichkeit“ der Zeit gesprochen wird. Wenn es nur eine Zeit gibt und verschiedene Zeiten nur Teile dieser einen sind, so ist diese Zeit etwas, das jederzeit, das immer besteht, das bleibt und für das es kein Entstehen und Vergehen gibt (S. 175), in dem aller Wechsel vor sich geht, das aber selbst nicht wechselt. Wenn demnach ein Gegenstand sich in der Zeit befindet, so ist diese Zeit etwas Einheitliches, Bleibendes, Beharrendes, ein beständiger Hintergrund des Geschehens. Und wenn wir einem Ding zeitliche Existenz beilegen, so konstruieren wir für dasselbe einen solchen beständigen Hintergrund.

Wenn K. von den drei Modi der Zeit spricht, so, können wir sagen, spricht er von drei Behauptungen, die in der allgemeinen Behauptung, ein Ding sei in der Zeit, mit enthalten sind, ja, die den Sinn dieser allgemeinen Behauptung erschöpfend wiedergeben. Der Gegenstand oder das Ereignis a ist in der Zeit, hat zeitliche Existenz, bedeutet: 1. Es folgt auf andere Ereignisse (kann als auf andere Ereignisse folgend betrachtet werden); 2. es ist mit anderen Ereignissen zugleich (kann als mit anderen Ereignissen zugleichseiend betrachtet werden); und endlich 3. es gehört mit allen anderen Ereignissen zu einem einheitlichen, sich gleichbleibenden Fluß des Geschehens. Wenn es also möglich sein soll, einem Ereignis zeitliche Existenz zuzuschreiben, so muß es möglich sein, dieses Ereignis rücksichtlich seiner Folge und seines Zugleichseins zu bestimmen und es als zu jenem einheitlichen Verlauf des Geschehens gehörig zu betrachten. Die Modi der Zeit sind „Bedingungen a priori der durchgängigen und notwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde“ (S. 201). Die erste Bedingung der Erfahrung, daß die Gegenstände der Erkenntnis in der Zeit existieren müssen, hat sich danach aufgelöst in drei Bedingungen. „Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wonach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen“ (S. 171).

Ich wende mich zur ersten Analogie. Wir legen dem Mannigfaltigen die Zeit zu Grunde. Die Zeit aber ist nur eine, es gibt

nicht verschiedene Zeiten, sondern nur verschiedene Teile der Zeit. Die Zeit selbst also ist etwas Beharrliches. Wir legen den Erscheinungen ein Beharrliches zu Grunde, wir beziehen sie alle auf dieses Beharrliche. Was ist dieses Beharrliche, was ist die Zeit? An und für sich ist sie nichts, sie ist kein Wahrnehmungsinhalt, nichts Gegebenes. Wenn wir sie näher bestimmen wollen, so bleibt uns keine andere Bestimmung als die, daß sie etwas Beharrliches und das etwas ist, auf das alles Wechselnde, alles Entstehende und Vergehende, alles empirisch Gegebene bezogen wird. Nun wissen wir ja, daß wir ein solches Etwas, das nichts weiter als ein Beziehungspunkt, ein Einheitspunkt ist, auf den wir das Wechselnde beziehen, wir wissen, daß wir einen solchen Einheitspunkt als den Gegenstand selbst im Gegensatz zu seinen Accidenzen zu bezeichnen pflegen. Darin bestand ja die Definition des Gegenstandes (Kr. S. 119, 120, 122 u. s. f.). Als Folgerungen können wir hier unmittelbar die erste Analogie in der Fassung der ersten Auflage hinsetzen: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert“ (S. 174).[12]) Mit Rücksicht auf die Fassung der zweiten Auflage würden wir den Beweis besser so formulieren. Die Gegenstände in der Welt müssen so betrachtet werden können, als liege ihnen ein Beharrliches zu Grunde, denn wenn sie nicht so betrachtet werden könnten, so wäre es auch unmöglich, sie als in der Zeit existierend zu betrachten, da man von der Zeit nichts weiter sagen kann als: sie sei ein Beharrliches, das den Dingen „zu Grunde liegt“ oder auf das die Dinge bezogen werden. Wenn wir also das Recht haben, den Dingen zeitliche Existenz zuzuschreiben und wenn wir anderseits unter der Substanz nichts anderes verstehen, als den beständigen Beziehungspunkt alles Gegebenen, der selbst auf nichts weiter bezogen werden kann, so haben wir auch das

[12]) Laas (K.s Analogien d. Erfahrung, S. 167) hält die Formulierung der ersten Analogie in der ersten Auflage für unverständlich: In dem Gesagten habe ich versucht, eben diese Formulierung verständlich zu machen. Im übrigen mißversteht L., wie mir scheint, die Analogie, wenn er meint, nach K. müsse jederzeit im Wahrnehmungssinhalt ein Beharrliches sein.

Recht, den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als gültig anzusprechen. „Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer Substanzen würde selbst die Bedingung der Einheit der Zeit[13]) aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeit beziehen, in denen nebeneinander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen“ (S. 179). — So wird der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz durch die Berufung auf den ersten Modus der Zeit bewiesen.[14])

Vielleicht darf man gerade diesen Beweis der ersten Analogie als besonders charakteristisch für die ganze von K. verfolgte Beweismethode ansehen. Die grundlegende Erkenntnis, von der er ausgeht, ist die, daß alle Gegenstände, die wir als wirklich im Sinn der Erfahrungswissenschaft in Anspruch nehmen können, in der Zeit sein müssen. Aus dieser grundlegenden Erkenntnis wird die andere abgeleitet, gefolgert, daß allen wirklichen Dingen ein Beharrliches zu Grunde liegen muß. Daß diese Folgerung gezogen wird, gibt dem Ganzen jenen Charakter des deduktiven Beweises.

Die zwei andern Grundsätze hängen untereinander enger zusammen, als mit dem ersten. Folge und Zugleichsein sind Modi der Zeit. Ereignisse, die in der Zeit sind, müssen zugleich sein oder aufeinanderfolgen, und sie müssen bezüglich dieser ihrer zeitlichen Relationen bestimmt werden können. Demnach muß auch rücksichtlich jedes einzelnen Ereignisses die Frage entschieden werden können, ob es in der Relation der Folge oder in der des Zugleichseins zu bestimmten andern Ereignissen steht. Wie kann

---

[13]) Es sei kurz darauf aufmerksam gemacht, daß K. hier von der Bedingung der Einheit der Zeit in demselben Sinn, wie vorher von der Bedingung der Beharrlichkeit der Zeit spricht; s. o.

[14]) Der zweite und dritte Modus hat mit dem Beweis der ersten Analogie nichts zu tun. Für die Darstellung K. Fischers (Gesch. d. n. Ph. III, S. 390), die das Zugleichsein in den Beweis hineinzieht, indem sie die beharrliche Substanz gewissermaßen die Möglichkeit des Zugleichseins gewähren läßt, bietet der K.sche Wortlaut, wie mir scheint, keine genügenden Anhaltspunkte. Dagegen dürfte obige Darstellung im wesentlichen mit derjenigen von Stadler (Die Grunds. d. r. Erk., S. 85) übereinkommen.

diese Entscheidung vor sich gehen? Das Einfachste wäre augenscheinlich dies, daß die Wahrnehmung uns unmittelbar lehrte, was folgt und was zugleich ist. Aber diese Möglichkeit ist nach K. ausgeschlossen. „Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in der ersteren nicht enthalten ist“ (S. 181). „So ist z. B. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sei, welches freilich niemand zugeben wird“ (S. 182). K. geht also von der Tatsache aus, daß die Apprehension, die Auffassung von zwei verschiedenen Inhalten jederzeit nacheinander erfolgen muß, daß wir also ein Zugleichsein derselben in der Wahrnehmung nicht konstatieren können. Ob K. diese Behauptung in der schroffen Form, in der er sie aufstellt und in der sie zweifellos psychologisch nicht haltbar ist, hat aufrecht erhalten wollen, mag dahingestellt bleiben. Daß wir in der Wahrnehmung des Simultanen einer weitgehenden Beschränkung unterliegen, wird ja auf jeden Fall und im besonderen den Beispielen K.s gegenüber zuzugeben sein (vgl. Kr. S. 182, 197 u. a.).

Die Wahrnehmung ist successiv, sie gibt uns nur eine Folge von Inhalten, bei der es unbestimmt bleibt, ob es sich um eine Folge der Inhalte selbst oder um ein Zugleichsein derselben und eine Folge ihrer bloßen Auffassung handelt. Es entsteht also von neuem die Frage: Wie bestimmen wir die Folge und das Zugleichsein der Inhalte?

Es könnte hier indessen im voraus ein Einwand erhoben werden. Man könnte sagen: Warum muß denn überhaupt die Frage gestellt werden, ob zwei Ereignisse, die wir wahrnehmen, zugleich oder nacheinander sind? Warum muß, genauer gesagt, die Möglichkeit des Zugleichseins überhaupt in Betracht gezogen werden? Das Zugleichsein ist ein Modus der Zeit. Mit andern Worten: wenn Ereignisse in der Zeit sind, so heißt dies, sie folgen aufeinander oder sie sind zugleich. Nun ist eine „Erfahrung“, eine wissenschaftliche Betrachtung von Gegenständen nur möglich, wenn diese Gegenstände in

der Zeit sind. Dieser Forderung aber ist schon genügt, wenn alle diese Gegenstände nur aufeinanderfolgen, wenn die Möglichkeit ihres Zugleichseins garnicht als solche eingeführt wird. Was nötigt uns, die Möglichkeit eines solchen Zugleichseins gleichwohl in Erwägung zu ziehen? Inwiefern schließt die Möglichkeit der Erfahrung die Notwendigkeit in sich, bei zwei Ereignissen stets die Frage zustellen, ob sie aufeinander folgen oder zugleich sind? Dies ist nicht ohne weiteres einzusehen, denn warum sollte sich nicht die ganze Welt wissenschaftlich betrachten lassen, ohne daß die Möglichkeit des Zugleichseins beachtet würde, indem die Folge der Ereignisse einfach mit der Folge ihrer Apprehension identifiziert wird? Warum soll die Welt der Gegenstände, die wir aus dem sinnlich Gegebenen heraus erschaffen, nicht so beschaffen sein, daß diese Gegenstände in der Zeit nur einander folgen? Mit anderen Worten: wenn es eine apriorische Notwendigkeit sein soll, daß die Gegenstände in der Zeit auch zugleich sein können, daß rücksichtlich ihrer daher jedesmal die Frage aufgeworfen werde, ob sie zugleich sind oder folgen, so genügt zur Begründung dieser Behauptung nicht der einfache Hinweis darauf, daß die Gegenstände eben Gegenstände in der Zeit sind, sondern es bedarf noch eines besonderen Grundes. Ich möchte nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß in dem Gesagten für mich der einzig mögliche Sinn des mehrfach gegen K. erhobenen Einwandes liegt, das Zugleichsein sei kein Modus der Zeit. Die einzig mögliche Antwort auf diesen Einwand hat Stadler gegeben: In der Berufung auf den Raum. Die Gegenstände sind ja nicht nur in der Zeit, sondern, soweit die äußere Wahrnehmung in Frage kommt, auch im Raume. Die Teile des Raumes aber sind notwendigerweise zugleich. Also steht den Gegenständen im Raum ihrer Natur nach die Möglichkeit des Zugleichseins zu. Danach muß diesen Gegenständen gegenüber auch die Frage beantwortet werden können, ob sie zugleich sind oder nicht. Damit ist der Einwand abgewiesen: Die Notwendigkeit, die Erscheinungen im Raume zu ordnen, enthält die Notwendigkeit, in der Wissenschaft die Frage nach dem Zugleich oder Nacheinander zu stellen. Daß diese Entscheidung im Sinne K.s ist, geht zur Genüge daraus

hervor, daß überall, wo von der Notwendigkeit des Zugleichseins die Rede ist, dasselbe als ein solches im Raume gefaßt wird.

Ich kehre zum Vorigen zurück. Die bloße Wahrnehmung gibt uns keine Folge und kein Zugleichsein, denn sie gibt uns nicht die Möglichkeit, beide zu unterscheiden. Gleichwohl muß diese Möglichkeit bestehen. Es muß also in dem gegebenen Gesamtinhalt etwas liegen, das auf das Zugleichsein oder die Folge der Ereignisse selbst hinweist, es muß ein Erlebnis geben, auf das wir uns stützen können, um die Folge der Ereignisse selbst, nicht ihrer bloßen Apprehension, aussagen zu können. Welches ist dieses Erlebnis? Die Antwort auf diese Frage ist im Anschluß an die K.schen Beispiele leicht zu finden. Wir haben auf der einen Seite das Nebeneinander der Teile eines Hauses, die wir nacheinander apprehendieren und doch für simultan erklären und wir haben auf der andern Seite ein fahrendes Schiff, das wir erst oberhalb, dann unterhalb des Flusses erblicken. Hier behaupten wir ein Folgen der Inhalte. Warum? Im ersten Fall, sagt K., können wir beim Teile A des Hauses anfangen und dann zu B übergehen, wir können aber auch ebensogut auf die Wahrnehmung von B die von A folgen lassen. Die Reihenfolge in der Wahrnehmung der beiden Inhalte ist beliebig. Im zweiten Fall ist die Reihenfolge nicht mehr beliebig — B kann auf A nur folgen, nicht dem A voraufgehen. Demnach gibt uns das Bewußtsein, daß die Reihenfolge der Wahrnehmungsinhalte in unser Belieben gestellt sei, die Veranlassung, die beiden Inhalte für zugleichseiend zu erklären, umgekehrt das Bewußtsein, daß die Reihenfolge notwendig bestimmt sei, die Veranlassung, sie einander folgen zu lassen.[15]) Die Notwendigkeit in der Verknüpfung zweier Inhalte ist nun aber niemals

[15]) Damit ist ein Einwand abgewiesen, den Wartenberg (K.s Theorie d. Kaus., S. 266 ff.) gegen K. erhebt. W. schreibt K. die Meinung zu, daß in dem gegebenen Mannigfaltigen nicht die geringste Andeutung auf eine bestimmte Ordnung der Succession liege und daß diese Ordnung vom Verstand willkürlich durch die Anwendung des Kausalbegriffs hineingetragen werde. Er stellt daher die Frage: Wie soll eine Formel in ihrer abstrakten Allgemeinheit irgend etwas über den konkreten Einzelfall bestimmen können? W. übersieht hier das empirische Moment, auf das K. ausdrücklich aufmerksam macht, das Moment der wechselseitigen Folge.

etwas, das wir in den Inhalten selbst vorfinden. Sondern diese Notwendigkeit tragen wir hinzu, wir nehmen sie als vorhanden an. Diese Annahme einer notwendigen Verknüpfung zwischen zwei Inhalten ist hier für uns die Bedingung dafür, daß wir von einer Aufeinanderfolge dieser Inhalte sprechen dürfen. Nur die Annahme, daß die Wahrnehmung des Inhaltes A mit der Wahrnehmung von B gesetzmäßig, notwendig ist, gibt der Behauptung, daß A und B aufeinander folgen, einen greifbaren Sinn. Wenn wir also sagen, daß zwei Ereignisse auf einanderfolgen, so sagen wir damit nichts andres, als daß zwischen diesen beiden Ereignissen ein gesetzmäßiger Zusammenhang besteht, der die Reihenfolge in der Apprehension der beiden Ereignisse regelt. Mit andern Worten: wenn wir von einem Ereignis behaupten, daß es im Konnex zeitlicher Aufeinanderfolge zu andern Ereignissen stehe, so behaupten wir damit zugleich, daß es in gesetzmäßigem Zusammenhang mit einem andern Erlebnis steht, „worauf es nach einer Regel folgt“: wir behaupten eine kausale Verknüpfung. Also ist ein durchgängiger kausaler Zusammenhang der Erscheinungen identisch mit der Annahme ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Die zeitliche Folge fordert den kausalen Zusammenhang. Der zweite Modus der Zeit gibt die Notwendigkeit des Kausalgesetzes an die Hand.

Dasselbe Resultat wird nun freilich noch von K. auf einem einfacheren Wege erzielt. Wir behaupten eine Folge der Gegenstände und suchen sie festzustellen im Gegensatz zu der bloßen Folge ihrer Auffassung. Wenn wir aber den Gegenstand für eine Verknüpfung verantwortlich machen, so ist dies, wie aus der Deduktion bekannt ist, nur ein andrer Ausdruck dafür, daß diese Verknüpfung den Charakter der Notwendigkeit an sich trägt. Wir setzen also die durchgängige Verknüpfung der Ereignisse „nach einer Regel“ voraus, wenn wir den Begriff der Folge auf sie anwenden. An diese Argumentation, die mit der ersten durchgängig verwoben ist, knüpft unmittelbar der Beweis für das Gesetz der Wechselwirkung an. Auch das Zugleichsein der Dinge im Raum soll aus der Folge in ihrer Auffassung herausgeschält werden — auf Grund der wechselseitigen Apperzeption. Aber so wenig die Folge in der Wahrnehmung uns berechtigt, die Folge der wahrgenommenen

Inhalte, so wenig gibt uns die wechselseitige Folge in der Wahrnehmung allein das Recht, ihr Zugleichsein zu behaupten. Auch hier muß die Vorstellung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs des wechselseitig Apprehendierten hinzutreten, eines Zusammenhangs, der die Aufeinanderfolge der zugleichseienden Elemente eben als eine beliebige charakterisiert. So kommt das Gesetz zustande, daß „alle Substanzen, sofern sie zugleich sind", in durchgängiger Wechselwirkung stehen (S. 196).

Schluß.

Ich hatte mir die Aufgabe gestellt, die Beweise der Analogien der Erfahrung darzustellen nach ihrer Methode und nach ihrer Stellung im Zusammenhang der Kritik. Es sollte gezeigt werden, daß und wie diese Beweise von den vorhergehenden Abschnitten, insbesondre also von der transzendentalen Ästhetik und von der Analytik der Begriffe, abhängen. Es hat sich dabei gezeigt, daß die genannten zwei Teile der Kritik die notwendigen Voraussetzungen der Beweise der Grundsätze enthalten. Sehen wir daher ab von der speziellen Beziehung der Ästhetik auf die Mathematik, sowie von der Deduktion der Kategorien im engeren Sinn, so führt ein kontinuierlicher Gedankengang durch alle jene Abschnitte, der in den Beweisen der Grundsätze gipfelt.

Als den Angelpunkt dieser Beweise hat K. selbst das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung bezeichnet. Die ganze Untersuchung, die den Grundsätzen voraufgeht, kann man daher auffassen als die Feststellung des Begriffs der Erfahrungserkenntnis. Erfahrung, so können wir das Ergebnis formulieren, ist die Verknüpfung vorgefundener Inhalte zu notwendigen Zusammenhängen in Raum und Zeit. Nimmt man dies als zugestanden an, so hat man die Prämissen der K.schen Beweise zugegeben. Aus dem Obersatz: Die Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind in Raum und Zeit, werden die Schlüsse gezogen: Den Gegenständen liegt eine beharrliche Substanz zu Grunde; und: Die Gegenstände, soweit sie einen Punkt in der Zeit einnehmen, soweit sie also Veränderungen oder Ereignisse in der Zeit sind, stehen unter dem Gesetz der Kausalität, soweit sie zugleich sind, unter dem der Wechselwirkung.

Geboren wurde ich, Ernst Ludwig Adolf von Aster, am 18. Februar 1880 als Sohn des † Majors Eduard von Aster zu Berlin. Vom Oktober 1887 an besuchte ich das Ascanische Gymnasium zu Berlin, das ich zu Ostern 1898 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Hierauf studierte ich zunächst in Berlin zwei Semester hindurch Naturwissenschaften und Philosophie, dann ein Semester in München, ein Semester wiederum in Berlin und endlich vom April 1900 an wiederum in München Philosophie — namentlich unter der Leitung von Herrn Prof. Lipps —, Naturwissenschaften und Kunstgeschichte.